Ieromonah Agapie Corbu
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad

Inițiere în citirea Noului Testament

Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte
Dr. TIMOTEI SEVICIU
Episcopul Aradului

Editura TEOGNOST
Cluj-Napoca, 2002

PRECUVÂNTARE

Prea Cuviosul Părinte Ieromonah Agapie Corbu, titularul catedrei de Noul Testament de la Facultatea de Teologie din Arad, spre mulțumirea sufletească generală oferă așteptatul curs pentru studenți, totodată, material bogat pentru cei ce vor să se documenteze în domeniu. Deși de față se prezintă numai o primă parte, ea este reprezentativă pentru întregul program elaborat unitar, deja finalizat și în curs de tipărire în viitorul apropiat. Închegarea reflectă personalitatea autorului, acreditat ca dascăl cu experiență, de asemenea teolog consacrat, duhovnic apreciat drept călăuză spre descoperirea adevărurilor creștine, pentru cei dornici de cunoaștere și trăire religioasă. Lucrarea în sine, ca manual universitar, nepurtând un titlu aparte de obiectul tratat, lasă totuși să se întrevadă prin capitolele abordate preocupări constante și de multă vreme, concretizate de altfel într-o cuprinzătoare teză de doctorat privind tâlcuirea patristică a Sfintei Scripturi, adică în spiritul Sfintei Tradiții, ilustrată cu precădere de unul dintre cei mai adânci exegeți ai Bisericii, Sfântul Grigorie de Nyssa. Scrierea are meritul și de a fi legată în chip firesc de predarea sistematică, de la nivelul catedrei spre însușire de către ucenici, pe parcursul a câtorva ani, vizând astfel o metodă pedagogică într-o accepțiune duhovnicească. Interesează și respectarea programei analitice, pentru mulți în chip inedit, dar reușind să sintetizeze concepția ortodoxă așa cum se poate intui îndeobște, relevând preferințele semnatarului, format în evlavia unei familii ortodoxe,

întărită prin cea a obştei credincioase, îndeosebi a celei monahale locale, dar cu o vizibilă pecete atonită. Oricum, mediul universitar a dat noi valenţe bogatelor acumulări din tezaurul de învăţătură şi viaţă creştină, spre a fi împărtăşite cu prisosinţă şi altora.

Introducerea autorului, ne lămureşte deplin asupra coordonatelor lucrării, astfel încât am fi dispensaţi de alte precizări, în afară de câteva esenţiale şi anume: abordarea din perspectivă patristică a studiului Noului Testament, ieşind din tiparele obişnuite, tributare adesea unor curente ce nu şi-au primit consacrarea; formarea unei perspective unitare teologice prin asimilarea materialului şi prin care, Noul Testament este citit şi explicat în legătura sa fiinţială cu celelalte componente ale vieţii bisericeşti – rugăciunea, meditaţia şi altele; oferirea unei viziuni patristice aşadar, datorită căreia înţelegerea textului sfânt este în legătură directă cu viaţa duhovnicească şi liturgică; recuperarea dimensiunilor spirituale ale sensului Scripturii Sfinte, fără a neglija însă pe cel literal, prin observarea elementelor fundamentale de ermineutică tradiţională.

Dumnezeu să binecuvinteze sârguinţa arătată de către alcătuitor, pentru ca roadele ei să fie un imbold spre însuşire de către ucenicii în cele ale teologiei, iar pentru oricare dintre cititori, unul spre cunoştinţă şi conştiinţă.

† TIMOTEI

+ Timotei

EPISCOP AL ARADULUI

Introducere

Prezenta lucrare reprezintă o introducere în Studiul Noului Testament destinată mai ales studenților teologi din anului I. Principalul scop al ei este cel de a oferi informația necesară unei citiri avizate a Sfintei Scripturi a Noului Testament. Întâi de toate dorim să înfățișăm concepția tradițională, patristică, a Bisericii despre natura Sfintei Scripturi în general și despre tâlcuirea ei. În demersul nostru ne orientăm spre scrierile Părinților, de unde încercăm să scoatem elementele principale pe care se întemeiază concepția lor despre Sfânta Scriptură, concepție care la rândul ei întemeiază modul citirii și tâlcuirii Scripturii. În plus, această concepție a Sfinților Părinți, pusă în valoare de teologia neopatristică, este singura care poate da o justificare concretă cinstirii speciale de care se bucură cuvântul lui Dumnezeu în Biserica Ortodoxă, precum și locului acesteia în viața de rugăciune și duhovnicească. Însușirea acestei concepții tradiționale și a practicii pe care o întemeiază în cele legate de citirea și tâlcuirea Scripturii este indispensabilă oricărui creștin ortodox conștient de credința sa, și cu atât mai mult celor care se pregătesc să fie „slujitori ai cuvântului" și ai sfintelor altare. Ea se va face izvor de viață și de bucurie duhovnicească, iar turma al cărei păstor se hrănește cu „cuvintele vieții celei veșnice" va fi adusă cu ușurință la „apa odihnei" duhovnicești.

Considerăm că asimilarea rapidă și temeinică a informațiilor din prezentul volum este indispensabilă trecerii la citirea „întru cunoștință" a Scripturii și la tâlcuirea ei. Desigur că nu excludem recursul la alte lucrări introductive, pe care-l socotim indispensabil mai ales în chestiunile netratate de noi aici, cum ar fi istoria textului Noul Testament, a canonului biblic etc. Noi am reținut doar ceea ce ni s-a părut a fi de primă trebuință în procesul de tâlcuire. Din punctul de vedere al tradiției pe care o reprezentăm, calea tâlcuirii biblice este

unită cu viaţa duhovnicească a tâlcuitorului, o cere pe aceasta şi o susţine. Exegeza Sfintei Scripturi nu este un demers pur intelectual, ci presupune din partea tâlcuitorului o viaţă bisericească activă, adânc înrădăcinată în Sfintele Taine ale Bisericii. Doar o viaţă de rugăciune, de împlinire a poruncilor şi de asceză va putea să ajute la perceperea ultimelor înţelesuri ale celor expuse şi, în cele din urmă, la pătrunderea şi adâncirea în cuvintele Scripturii. De aceea capitole cum ar fi „Sfânta Scriptură în tradiţia patristică", „Lectura duhovnicească a Sfintei Scripturi în tradiţia monastică" sau „Sfânta Scriptură şi viaţa duhovnicească" reprezintă o noutate în cadrul introducerilor în Noul Testament, dar pe care le socotim fiinţial legate de autentica înţelegere şi raportare ortodoxă la Scriptură. Probleme ca cele tratate aici, dar şi în alte locuri, se adresează desigur raţiunii spre asimilare, dar, pe de altă parte, au nevoie şi de o înţelegere cu fapte pentru a putea fi primite în toată „lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea" (Efes. 3, 18). Aceasta pentru că adevăratul caracter al teologiei ortodoxe, deci şi al studiilor biblice, este cel experimental, învăţătura Bisericii reprezentând condensarea verbală a vieţii ei în Duhul Sfânt.

Desigur că în cadrul universitar actual al predării teologiei aceste consideraţii urmează să fie trecute prin filtrul asumării personale, libere, de către fiecare dintre studenţi sau cititori. Asumate sau nu, ele rămân însă valabile şi reprezintă singura modalitate ortodoxă de a face exegeza Scripturii, la ale cărei porţi trebuie să batem, potrivit lui Evagrie Ponticul, „cu mâinile virtuţii". În afara acestei căi, simultan duhovnicească şi intelectuală, nu există o formare teologică ortodoxă tradiţională.

Prezenta lucrare este structurată în cinci părţi. În prima parte sunt trecute în revistă disciplinele care ne ajută în Studiul Noului Testament şi apoi este urmărită concepţia despre Sfânta Scriptură la mai mulţi Părinţi. Acesteia i se adaugă prezentarea concepţiei marelui teolog român, Părintele Dumitru Stăniloae pe această temă. Studentul îşi va putea forma astfel o perspectivă de adâncime asupra acestui subiect, putând observa convergenţa diferiţilor Părinţi şi a teologiei ortodoxe

contemporane de factură neopatristică. Tot în această parte sunt analizate chestiunile legate de inspirația Sfintei Scripturi și de raportul Vechiul-Noul Testament. Întreaga teologie schițată până în acest punct susține cele arătate de noi în capitolele despre lectio divina *și despre locul Scripturii în viața duhovnicească. Toate aceste informații sunt indispensabile pentru formarea unui un mod teologic și tradițional de raportare vie la cuvântul inspirat al Scripturii, mod care va duce la o înțelegere plenară și tâlcuire a acesteia.*

Peste tot am omis sistematizările și împărțirile extrem de stufoase uneori și obositoare. Am accentuat mereu pe regăsirea raportării vii, duhovnicești la Sfânta Scriptură, pe redescoperirea sensului ei duhovnicesc în adevărata sa dimensiune și valoare întemeindu-ne pe scrierile patristice și ale unor teologi contemporani orientați spre aceste aspecte. Considerând cunoașterea terminologiei de specialitate un bun ajutor pentru orientarea în tematica literaturii aferente, am adăugat și un Glosar *cu astfel de termeni tehnici. Chiar dacă biblistul ortodox are o temelie patristică, tradițională, el nu trebuie să ignore progresele ce se fac în cercetarea biblică modernă, ci să le asimileze critic.*

Vorbim adesea în această lucrare despre caracterul ortodox al citirii și tâlcuirii Scripturii, dar totuși nu facem confesionalism, ci pur și simplu afirmăm astfel caracterul specific pe care tâlcuirea Scripturii îl are în Ortodoxie. Acest caracter este conferit de înseși particularitățile de viață liturgică și ascetică, doctrinare și duhovnicești ale Bisericii în raport cu celelalte confesiuni creștine. Aceste particularități își pun pecetea și pe citirea și tâlcuirea Sfintei Scripturi în Biserică. Nețiinând seama de ele, dând întâietate altor elemente nebisericești și netradiționale, nu vom putea gusta din adâncurile textului sfânt. Aceste adâncuri se descoperă în Duhul, care este viața Bisericii. Faptul că predarea teologiei este actualmente de factură academică nu înseamnă că se poate desacraliza și teologia. Ea rămâne în ultimă instanță un rod al harului și al rugăciunii, și chiar în expresia ei academică are nevoie și de o cunoaștere prin experiență, prin trăire a celor învățate. Această trăire se dobândește pe căile

tradiționale, așa cum ni le-au predat Sfinții și de-Dumnezeu-purtătorii noștri Părinți. O facultate de teologie poate fi desigur absolvită cu note maxime chiar și de un necredincios ager la minte, iar un păgân poate deveni „specialist", după standardele universitare, în Biserica Ortodoxă chiar și fără să aibă Sfântul Botez. Dar a-L cunoaște pe Dumnezeu „așa cum este" (1 In. 3, 2) și a-L iubi poate doar inima curățită și sfințită prin harul Sfintelor Taine și al vieții cucernice. În acest domeniu, al duhovniciei, nici un studiu, nici un curs, nici o prelegere nu pot înlocui Biserica cu Sfintele ei Taine, cu postul, cu privegherea și cu rugăciunea ei. De aceea, adevăratul cercetător și ucenic într-ale teologiei „pe unele le va face și altele nu le va lăsa" (cf. Lc. 11, 42).

Una din condițiile prealabile abordării prezentului curs este și cea a unei minime familiarizări din partea cititorului cu dogmatica și învățătura ortodoxă. Aceasta deoarece fără o asemenea bază multe din explicațiile noastre nu vor putea fi înțelese. Oricum, obligația bunei stăpâniri a dogmaticii rămâne o permanență pentru orice student teolog sau absolvent de teologie. Cu atât mai mult tâlcuirea Scripturii reclamă o asemenea cunoaștere dogmatică pentru a feri exegeza de rezultate rătăcite. Ținând cont însă și de caracterul unitar al învățăturii Bisericii, diferitele discipline teologice trebuie privite în legătura lor una cu cealaltă, trebuie înțelese în întrepătrunderea ce reiese atunci când sunt privite în legătura cu viața concretă a Bisericii. Astfel, Dogmatica e strâns legată de studiile biblice și de Patrologie, deoarece prezintă dogmele ca expresii patristice ale descoperirilor consemnate în Sfânta Scriptură; de asemeni, studiile biblice sunt legate de disciplinele practice, ca Omiletica și Catehetica, cărora le furnizează materialul necesar. În esență, teologia este una pentru că și Hristos este Unul, pentru că și Biserica este una. Chiar dacă se ramifică în mai multe domenii, totuși, fiecare din aceste domenii trebuie să trimită iarăși la unitatea teologiei, adică la Hristos cel Unul.

În acest context, simultan universitar și bisericesc, trebuie citit și parcurs și prezentul curs introductiv în Studiul Noului Testament. Considerăm de aceea că este foarte important ca studenții să pună o

bună temelie dintru început, astfel încât să poată zidi pe ea „aurul, argintul sau pietrele scumpe" (cf. 1 Cor. 3, 12) ale unei bune tâlcuiri ortodoxe, duhovnicești și ziditoare a Scripturii. Este mai folositor să ai o gândire în duhul Tradiției deodată cu o cunoaștere cât mai amănunțită a Scripturii, decât să cunoști unul-două comentarii scripturare, fie ele patristice, la care să te limitezi și pe care să le repeți mecanic. Studenții trebuie să ajungă să aibă ei înșiși o legătură vie cu Scriptura, și prin ea cu Dumnezeu care ne grăiește în ea, astfel încât ajutându-se de unele comentarii și tâlcuiri ale Sfinților Părinți să poată „mâna mai la adânc" (cf. Lc. 5, 4) corabia înțelegerii pe oceanul nesfârșit al Scripturilor.

Încheiem Introducerea *amintind cititorilor că un curs universitar oferă doar o primă orientare într-un anumit domeniu, deschide perspective de studiu ulterior, transmite un anumit mod de gândire și de abordare a problemelor și familiarizează cu sursele de informare specifice. Nici un curs nu poate fi exhaustiv și de aceea îi rămâne studentului datoria de a cultiva pe mai departe semințele primite și de a le face să rodească prin rugăciune și studiul constant al Sfintei Scripturi, al Sfinților Părinți și al teologilor contemporani importanți Nu ne rămâne decât să-i dorim succes în această strădanie, deopotrivă intelectuală și duhovnicească.*

PARTEA ÎNTÂI

DESPRE SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN GENERAL

I.1. Cadrul general al Studiului Noului Testament

Cadrul general al studiului Noul Testament nu poate fi altul decât cel al teologiei îndeobşte. Or, acest cadru este caracterizat deopotrivă de o metodologie ascetică ce ţine de înrădăcinarea teologului în viaţa harică a Bisericii, cât şi de o metodologie zisă „ştiinţifică", cu aparatul ei de principii, metode şi informaţii. Această metodologie dublă caracterizează teologia ortodoxă, fiind o caracteristică a scrisului Sfinţilor Părinţi. De aceea studiul Noului Testament începe cu ascultarea cuvântului lui Dumnezeu în duh de rugăciune în cadrul Sfintei Liturghii şi al slujbelor dumnezeieşti. În această atmosferă de evlavie, puterile duhovniceşti de cunoaştere ale omului, îmbibate de harul mirungerii, ajutate şi potenţate de o vieţuire ascetică, vor sesiza caracterul dumnezeiesc al cuvintelor biblice şi vor simţi că ele „sunt duh şi sunt viaţă" (In. 6, 63). Pornind de la această experienţă care întemeiază un raport personal unic al nostru cu Dumnezeu şi cu cuvântul Său din Scripturi, vom avea adevărata atitudine ortodoxă, tradiţională, în a ne apropia de cercetarea „cuvintelor vieţii". Făcând astfel, efortul nostru intelectual şi ştiinţific nu va precumpăni în dauna trăirii duhovniceşti, ci se va împleti cu aceasta, susţinând-o şi trăgându-şi puterea de inspiraţie din ea.

În afară de acest tip de legătură cu Sfânta Scriptură în cadrul slujbelor dumnezeieşti, tot de natură liturgică este şi lectura Scripturii

în legătura ei organică cu Sfintele Taine. Despre acest lucru găsim bune mărturii în scrierile Părinților. Așa bunăoară, Sfântul Grigorie de Nyssa leagă putința omului de a pricepe cuvântul Scripturii de curățirea pe care a primit-o în baia Botezului și îi îndeamnă pe credincioșii cărora li se par grele anumite cuvinte biblice să alerge la împărtășirea cu Sfintele Taine care să-i ajute în înțelegere[1]. Dar Scriptura nu este legată de Sfintele Taine doar la nivelul cunoașterii pe care o mediază, ci și prin faptul că între natura Scripturii și tot ceea ce are Biserica – Tradiție, cult, viață comunitară etc. – există o unitate lăuntrică pe care o putem trăi și experia cultic și doxologic[2]. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa, scriindu-le o mărturisire de credință celor care nu credeau în ortodoxia sa, arată că există o unitate și un acord deplin între credință, Scriptură, Botez și doxologie:

> „ne-am înfățișat expunerea credinței de care ne-am învrednicit prin scrierile de Dumnezeu insuflate și urmând predaniei Părinților [...]; de aceea ne-am botezat după cum am primit poruncă, credem după cum am fost botezați, doxologim precum credem, astfel încât să fie în acord Botezul și credința și doxologia...”[3].

---

[1] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Viața lui Moise*, trad. rom. Preot Ioan Buga, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române [prescurtat în cele ce urmează EIBMBOR], colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” [prescurtat în cele ce urmează PSB] 29, București, 1982, p. 41

[2] Neajunsurile separației intelectuale dintre aceste elemente și cercetarea lor independentă în teologia apuseană au început să fie sesizate și de teologii occidentali. Astfel Robert L. Wilkem, plecând de la Omiliile Pascale ale Sfântului Grigorie de Nyssa propune o viziune teologică de ansamblu asupra Scripturii, Tradiției și cultului Bisericii (cf. ROBERT L. WILKEM, „Liturgy, Bible And Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa”, în volumul colectiv *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, pp. 127-143).

[3] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 5*, SC 363, pp. 158-162. Această idee a unității dintre credință, Botez și doxologie se află deja la fratele Sfântului Grigorie, Sfântul Vasile cel Mare: „în legătură cu această problemă vom adăuga lămuririle așa cum ni le înfățișează Sfânta Scriptură deoarece noi credem după cum suntem botezați

De asemeni, Sfântul Simeon Noul Teolog în primul său *Discurs Etic* arată că prin Sfintele Taine dobândim, pe lângă puterea lui Hristos, şi o cunoştinţă întemeiată pe experierea vieţii Lui transmisă nouă în Taine:

> „Căci dacă ni s-ar da cunoştinţa adevăratei înţelepciuni şi ştiinţa lui Dumnezeu prin scrieri şi învăţături, ce trebuinţă ar mai fi de credinţă sau de dumnezeiescul Botez şi de Sfintele Taine?"[4].

În acest sens putem vorbi despre faptul că natura liturgică a cadrului studiului Noului Testament vizează şi modul personal de vieţuire creştinească şi de împărtăşire cu viaţa harică a Bisericii prin asceză personală, rugăciune, împlinirea poruncilor şi părtăşie la Sfintele Taine. Numai aşa studierea Noului Testament nu va fi ruptă de întregul din care acesta face parte, rupere care în mod inevitabil şi fatal îi va ciunti înţelegerea.

Prin cele spuse mai sus nu facem decât să aplicăm la tema noastră, Studiul Noului Testament, principiul patristic potrivit căruia făptuirea (θεοπραξία) duce la cunoaşterea lui Dumnezeu (θεογνωσία). Or, pentru creştinul ortodox făptuirea are întotdeauna o încadrare ascetică şi liturgică. În acest cadru se va înscrie deci şi cunoaşterea lui Dumnezeu transmisă nouă prin Sfintele Scripturi.

Totuşi, ar fi greşit să privim în mod unilateral acest cadru, neglijând sau dispreţuind dimensiunea livrescă, ştiinţifică, a Studiului Noului Testament. Între cele două trebuie să existe o armonie şi o

---

şi doxologim după cum credem" (*Epistola 159*, 2, trad. rom. Preot Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: Sfântul VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondenţă (Epistole)*, PSB 12, EIBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 346).

[4] Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Traités théologique et éthiques*, I, în SC 122, *Traité 1 éthique*, p. 123. Şi în trad. rom. a diac. Ioan I. Ică Jr, în: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice şi etice*, vol. I, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 135-136.

preţuire reciprocă, deoarece prin amândouă se zideşte Trupul lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune în prima Epistolă către Corinteni (12, 8) că în Biserică există două harisme legate de cunoaşterea lui Dumnezeu şi teologhisire. Este vorba de „cuvântul cunoştinţei” şi de „cuvântul înţelepciunii”. Prima harismă exprimă cunoaşterea directă, mai presus de cuvinte, harică, pe care cel cu mintea curăţită o dobândeşte în rugăciune, mai cu seamă prin rugăciunea lui Iisus, cunoaştere către care tinde întregul sistem de vieţuire isihast şi filocalic. A doua harismă reprezintă puterea harică dată de Dumnezeu pentru exprimarea în cuvinte a învăţăturilor credinţei şi a tainelor Scripturii. Tâlcuind raportul dintre cele două harisme, Sfântul Diadoh al Foticeii scrie: „Cunoştinţa leagă pe om de Dumnezeu prin experienţă, dar nu îndeamnă sufletul să cuvânteze despre lucruri”, iar „înţelepciunea o aduce meditarea fără slavă deşartă a cuvintelor Duhului (ale Scripturii) şi mai ales harul lui Dumnezeu care o dă”[5]. Cunoştinţa deci este o lucrare a unei experienţe lăuntrice, iar nţelepciunea reprezintă modul exprimării lucrărilor cunoştinţei. Tâlcuind acest text, învăţatul monah athonit Teoclit Dionisiatul, unul din cei mai preţuiţi teologi ortodocşi contemporani, arată care este adevăratul raport dintre trăirea tainei şi exprimarea teologică în cuvinte:

> „Dacă harisma înţelepciunii se uneşte cu cea a cunoştinţei, chiar dacă acest lucru se întâmplă rar, prima exprimă, tâlcuieşte, analizează, adevereşte, deosebeşte (discerne), înalţă, teologhiseşte şi în general descoperă înseşi lucrările cunoştinţei. [...] Ar trebui însă aici observat faptul că atât cunoştinţa cât şi înţelepciunea, ca harisme ale Sfântului Duh, sunt, prin împreuna-lucrare a omului, foarte importante. [...] Ambele izvorăsc desigur din unul şi

---

[5] Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic despre viaţa morală, despre cunoştinţă şi despre dreapta socoteală duhovnicească, împărţit în 100 de capete,* c. 9, FR 1 (ed. a IV-a), trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, pp. 416-417

același izvor, mintea omenească, dar primul (cunoștința) se îmbunătățește și se schimbă în dumnezeiesc, devenit duhovnicesc sub lucrarea Sfântului Duh, al doilea (înțelepciunea) rămâne în starea lui firească"[6].

Între cele două forme de teologhisire există deci un raport de condiționare reciprocă. Nu spunem prin aceasta că despre Dumnezeu nu se poate vorbi în lipsa oricărei experiențe și trăiri. Scrierile atâtor eretici care de-a lungul istoriei Bisericii s-au îndepărtat de Ortodoxie, ca și scrierile raționaliste, arată că există o astfel de „teologie". Dar Sfântul Diadoh arată că adevărata teologie ortodoxă trebuie situată în mod obligatoriu pe linia unei iluminări harice, deoarece

„nimic nu e mai sărac decât cugetul care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre cele ale lui Dumnezeu"[7].

Astfel, doar în teologie, deci și în Studiul Noului Testament, pentru a progresa este nevoie pe lângă inteligență ascuțită, și de o minte curată și iluminată de Sfântul Duh, lucru care se dobândește treptat printr-o viețuire ascetică în sântul Tradiției Bisericii Ortodoxe. Doar aici mintea devine încet-încet „mintea lui Hristos", „mintea Părinților". Fără urmarea simultană a acestei căi duble, așa-zisul „teolog" citește în Sfânta Scriptură doar propriile sale idei și devine orice altceva decât teolog, după cum arată expresia Sfântului Diadoh „nimic nu e mai sărac..."[8]. Așa se explică de ce e posibil ca atâtea confesiuni și secte ce se numesc „creștine" să se întemeieze pe una și aceeași Sfântă Scriptură.

Există așadar două lucruri care, deși sunt diferite, totuși nu se exclud, nici nu-și sunt opuse. Este vorba de teologia academică caracterizată, mai ales în vremurile noastre, printr-o susținută activitate

---

[6] Monah TEOCLIT DIONISIATUL, *Tâlcuire athonită la Filocalie*, trad. rom. de ieromonah Agapie, Ed. Bizantină, București, 2001, pp. 19-20

[7] Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic...*, c. 7, FR 1 (ed. cit.), pp. 415-416

[8] cf. TEOCLIT DIONISIATUL, *op. cit.*, pp. 16-17

a intelectului şi printr-o metodologie şi acrivie ştiinţifică, iar pe de altă parte este vorba de experienţa ascetică şi duhovnicească pe care trebuie să o aibă orice creştin şi fiu al Bisericii. Desigur că această experienţă şi viaţă ascetică constituie expresia întrupării în viaţa proprie a învăţăturilor Evangheliei şi că există diferite grade şi intensităţi ale acestei experienţe. Sfinţii sunt cei care s-au apropiat cel mai mult de deplinătatea acestei experienţe şi trăiri a Revelaţiei. Privite ca daruri ale lui Dumnezeu, atât iscusinţa exprimării în cuvinte omeneşti a învăţăturilor Bisericii cât şi harisma unei vieţi duhovniceşti de excepţie sunt deschise una alteia fără a-şi absolutiza nici una rolul în Biserică. Mai mult, chiar se cer una pe alta şi au nevoie una de alta.

În lumina acestei distincţii putem deosebi în cunoaşterea pe care o dobândim prin intermediul Sfintei Scripturi două aspecte. În primul rând un aspect intelectual, în măsura în care Sfânta Scriptură şi Noul Testament ne furnizează o serie de învăţături prin care dobândim o serie de noţiuni, informaţii etc. despre Dumnezeu. În al doilea rând, avem de-a face cu un aspect experienţial, care vizează cunoaşterea lui Dumnezeu din însăşi relaţia noastră personală cu El, statornicită prin intermediul cuvântului Său biblic. Acest al doilea aspect este organic legat de modul vieţuirii în Biserică şi de împlinirea rânduielilor ei de viaţă ascetică şi liturgică, fiind de fapt rodul duhovnicesc al acestora. Între cele două aspecte există, din punctul de vedere al celui ce studiază teologia ortodoxă într-un mediu academic, o corelaţie permanentă şi o presupunere reciprocă. Învăţăturile despre Dumnezeu se cer experiate în creuzetul vieţii ascetice şi bisericeşti personale, altfel rămân o simplă „cunoştinţă care îngâmfă" (cf. 1 Cor. 8, 1). Mai ales în contextul duhovnicesc actual, caracterizat prin împuţinarea marilor duhovnici şi trăitori, studiul atent şi stăruitor al învăţăturilor şi dogmelor Bisericii întemeiat pe scrierile Sfinţilor Părinţi devine o lucrare vitală pentru păstrarea etosului şi a cugetului ortodox în Biserică. Adăugându-se la acest studiu şi efortul personal, după putere, de a trăi potrivit cu învăţăturile Bisericii, acestea vor rodi şi o cunoaştere personală, directă, din propria trăire, ceea ce va spori şi dragostea faţă de Ortodoxie şi va aduce încredinţarea că ea este „stâlpul şi temelia

adevărului" (1 Tim. 3, 15) şi în ea avem „cuvintele vieţii celei veşnice" (In. 6, 68).

Din această sumară schiţă a cadrului în care trebuie situat Studiul Noului Testament, şi luând în considerare aspectele metodologice specifice celor două sfere semnalate, ca şi întrepătrundere care trebuie să o realizăm între ele, putem conchide că studiul ştiinţific al Noului Testament din perspectiva ortodoxă tinde să creeze noţiuni şi să formuleze învăţături extrase din Scriptură prin care mintea să fie eliberată de raţionalism şi să-l facă pe om capabil de angajarea cu întreaga sa fiinţă în relaţie personală cu ceilalţi oameni, cu cosmosul şi mai ales cu Dumnezeu[9]. De aceea studiul, exegeza şi teologia biblică şi noutestamentară vor fi în acelaşi timp legate de Liturghie şi Euharistie, de dogmatică şi spiritualitate, de ştiinţe şi de harismele Duhului Sfânt, într-o fuziune perihoretică exemplificată în mod magistral în scrierile patristice, precum şi în cele ale unor teologi mai noi.

I.2. Disciplinele auxiliare ale Studiului Noului Testament

Fiind o carte extrem de complexă şi de bogată, scrisă într-un interval de timp de peste 1000 de ani, Sfânta Scriptură este firesc să fie studiată prin prisma mai multor discipline sau ştiinţe auxiliare. Aceste discipline ajutătoare studiului Scripturii în general şi studiului Noului Testament în special s-au constituit treptat, de-a lungul timpului, odată cu sporirea volumului de informaţii pe care cercetătorii biblişti le-au acumulat. Odată sistematizate, aceste informaţii s-au constituit treptat în discipline de sine stătătoare având o metodologie şi reguli interne proprii. Specificul lor comun este acela că toate studiază Noul

[9] Cf. IOANNIS ZIZIOULAS, Mitropolit al Pergamului, „Teologia Sfântului Siluan", în: MARIA-CORNELIA şi Diac. IOAN I. ICĂ JR (ed.). *«Ţineţi mintea în iad şi nu deznădăjdui» – Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 240.

Testament, abordându-l însă din diferite puncte de vedere. Între aceste discipline putem stabili o anumită ierarhie a importanței pentru teologia ortodoxă și viața creștinului în general. Această ierarhie exprimă gradul de folos pe care respectiva disciplină îl aduce în înțelegerea tradițională a Sfintei Scripturi, adică în influența pe care o exercită în transpunerea în viață și trăire a cuvântului lui Dumnezeu. Rudimente din fiecare din aceste discipline întâlnim încă în scrierile celor mai vechi Părinți, care deși nu au cunoscut și nu au practicat în mod sistematic studiul biblic în felul specialiștilor contemporani, totuși au avut interes și deschidere pentru probleme dezbătute în aceste discipline. Între toate aceste discipline cele mai importante sunt exegeza și teologia biblică, ele reprezentând vârful de lance al studiilor biblice, având cea mai directă influență și legătură cu viața bisericească în general. Disciplinele aparținătoare Studiului Noului Testament sunt șapte la număr, după cum urmează:

1. Introducerea în cărțile Noului Testament (Isagogia). A apărut ca disciplină separată în mediul protestant al veacului al XVIII-lea. În funcție de obiectul ei, Introducerea poate fi:

- *generală*, privind probleme ca istoria canonului biblic, inspirația, autenticitatea, canonicitatea, istoria textului Noului Testament, precum și probleme de acest fel legate de fiecare carte noutestamentară în parte;
- *specială*, în care se tratează probleme legate de autorul unei scrieri noutestamentare, locul și timpul scrierii, împrejurările scrierii, scopul și adresanții scrierii, caracteristicile filologice ale scrierii, autenticitatea, unitatea și integritatea ei.

2. Arheologia biblică. Este o disciplină noutestamentară de dată recentă, constituită pe baza informațiilor furnizate de cercetările arheologice efectuate în locurile care apar menționate în Sfânta Scriptură. Aceste informații ajută uneori la mai buna înțelegere a

cadrului politic, cultural, religios etc. în care au avut loc evenimentele relatate în Noul Testament.

3. Istoria epocii Noului Testament. Este o disciplină care cercetează contextul istoric, social, politic, economic, religios şi filosofic al vremurilor noutestamentare. Multe din referinţele istorice din Noul Testament nu pot fi înţelese fără studierea cadrului istoric al epocii. Aşa este de exemplu încadrarea cronologică pe care o face Sfântul Luca Evangheliei sale (cf. Lc. 2, 2; 3, 1-2) sau diferitele menţiuni noutestamentare legate de structura socială a societăţii palestiniene în vremea Mântuitorului (fariseii, saducheii, cărturarii etc.). Astfel de aspecte sunt studiate detaliat în cadrul acestei discipline auxiliare.

4. Studiul limbii originale a Noului Testament (greaca) şi al limbilor biblice. Este cunoscut faptul că cea mai bună traducere a unui text nu reuşeşte să redea, după părerea specialiştilor, decât cel mult 80% din bogăţia textului în original. Acest lucru este valabil şi în cazul Noului Testament, care a fost scris în greaca comună vorbită în epoca Mântuitorului în bazinul mediteranean. Cunoaşterea limbii greceşti se impune deoarece apelul la textul original descoperă nuanţe teologice şi deschide perspective de tâlcuire insesizabile în cea mai bună traducere. În plus, fiecare limbă are un spirit al său, care o face aptă să transmită un mesaj dincolo de categoriile gramaticale cu care se operează în cursul traducerii, mesaj alterat în mod inevitabil prin traducere.

Pe lângă limba greacă a originalului Noului Testament sunt importante şi limbile semite, mai cu seamă ebraica biblică, deoarece fundalul lingvistic al Noului Testament este unul semitic. Numeroase referinţe din Vechiul Testament, precum şi elemente de teologie preluate din Vechiul Testament şi dezvoltate în cel Nou îşi descoperă adevăratele dimensiuni atunci când sunt studiate în contextul originalului lor semitic.

Trebuie să observăm faptul că studiul acestor limbi nu se rezumă doar la gramatică şi la vocabular, ci vizează deopotrivă şi mentalitatea poporului care vorbea limbile respective, modul lui de gândire şi de a

înțelegere a realității, înțelegere pe care o exprima apoi cu ajutorul propriei limbi.

5. Ermineutica biblică. Își trage numele de la verbul grecesc ερμηνευω (a explica, a interpreta). Este una dintre cele mai vechi discipline noutestamentare, găsindu-se în formă embrionară într-o scriere a lui Meliton de Sardes († 170 d.H.), *Cheia*, în care dădea lista și explicarea celor mai obișnuiți termeni biblici. Ermineutica biblică reprezintă partea teoretică care se ocupă cu stabilirea regulilor ce trebuie urmate pentru tâlcuirea corectă a Noului Testament. Mai nou ea a fost împărțită în trei secțiuni:

- *noematica*, studiază problema sensurilor Sfintei Scripturi;
- *euristica*, își propune identificarea sensurilor în textele biblice;
- *proforistica*, aplicarea celui mai potrivit sens în situația pasajelor dificile.

Desigur că această împărțire este oarecum scolastică, reprezentând o sistematizare a unor date teoretice cu care operează ermineutica biblică în general. Din punctul de vedere al raportului cu procesul concret, practic, de tâlcuire a Noului Testament, ermineutica reprezintă partea teoretică sau ansamblul de principii și reguli a căror aplicare reprezintă procesul efectiv de exegeză.

6. Exegeza biblică. Este disciplina biblică cea mai veche și cea mai importantă dintre cele amintite până aici. Reprezintă tâlcuirea, explicarea unui text anume, fie sub forma unui comentariu sistematic, fie sub forma larg răspândită în scrierile patristice a omiliilor exegetice pe marginea unor texte biblice. Își trage numele din cuvântul grecesc εξεγεσις , compus din εξ- (în afară) și verbul αγω (a duce, a purta), având înțelesul de „a scoate în afară" înțelesurile care zac ascunse într-un text biblic. Toate disciplinele enumerate până aici slujesc într-un fel sau altul procesului exegetic, astfel încât comentariul unui text să surprindă din cât mai multe puncte de vedere respectivul text. De-a lungul existenței Sfintei Scripturi s-au conturat mai multe curente

şi metode de exegeză a ei, fie specifice iudaismului, fie creştine. Dintre acestea din urmă, cel mai adesea se vorbeşte despre exegeza alexandrină şi despre exegeza antiohiană. În timpul mai recent se constată între specialiştii biblişti ortodocşi, şi nu numai, un interes special pentru redescoperirea exegezei patristice, cu toată bogăţia practicii ei. Acest interes vine să contrabalanseze puternicul influx de metode exegetice de sorginte apuseană care au împins uneori cercetarea biblică pe făgaşe netradiţionale, transformând-o exclusiv într-un arid şantier lingvistico-istoric.

7. Teologia Noului Testament. Reprezintă încununarea procesului de exegeză şi corolarul acesteia. Teologia noutestamentară urmăreşte prezentarea diferitelor probleme şi chestiuni teologice din perspectiva exegezei noutestamentare. În acest sens, vom putea vorbi, de exemplu, despre eclesiologia Sfântului Apostol Pavel, înţelegând prin aceasta modul în care învăţătura despre Biserică izvorăşte din înseşi textele pauline care privesc această chestiune. Din acest punct de vedere se vorbeşte în studiile biblice despre o teologie mateiană, lucanică, ioaneică etc., sau despre teologia unei anumite scrieri noutestamentare, înţelegând prin aceasta particularităţile şi accentele deosebite pe care un autor noutestamentar le acordă anumitor chestiuni în scrisul său. Aşa cum dogma despre Întrupare în esenţa ei este una, dar a fost tratată şi dezvoltată din perspective diferite de autorii patristici, aşa cum fiecare dintre Sfinţii Părinţi îşi are personalitatea sa inconfundabilă care îşi pune pecetea pe fiecare pagină a sa, tot astfel şi autorii noutestamentari au fiecare un anumit specific, care îi particularizează, îngăduindu-ne să vorbim despre teologia fiecăruia dintre ei. De aceea vom putea analiza şi detalia învăţătura fiecărui autor noutestamentar în parte legată de marile teme ale teologiei, asceticii sau misticii ortodoxe, întemeindu-ne pe exegeza atentă a scrierilor sale. Teologia noutestamentară reprezintă din acest punct de vedere elementul dinamic şi înnoitor care poate furniza Dogmaticii, dar şi altor discipline teologice, elemente de o mare prospeţime, care nuanţează şi aprofundează tematica abordată.

I.3. Despre natura Sfintei Scripturi

I.3.a. În tradiția patristică

În acest capitol vom prezenta sumar unele din trăsăturile modului în care Sfânta Scriptură este folosită și percepută în opera câtorva dintre Sfinții Părinți ai Bisericii. Desigur că nu-i vom putea înfățișa pe toți, ci vom selecta cronologic doar câțiva. În scurtele schițe ce urmează conturăm un minim de aspecte legate de natura Sfintei Scripturi așa cum o înțeleg respectivii Părinți. Toate acestea ne ajută să ne facem o sumară privire de ansamblu asupra înțelegerii pe care călăuzele nerătăcite în cunoașterea lui Dumnezeu, Sfinții Părinți, o au în ceea ce privește Sfânta Scriptură în ființa ei. Așa cum vom vedea, principala caracteristică și constantă este legată de prezența și funcțiunea Sfintei Scripturi în viața duhovnicească a creștinului. Fiecare din Părinții pe care îi vom prezenta mai jos aduce o precizare nouă, care nu le exclude pe celelalte, ci se armonizează și se completează în modul cel mai fericit. Nici unul dintre Sfinții Părinți nu a tratat în mod exhaustiv aceste probleme, și de aceea înțelegerea lor adevărată, ortodoxă, se poate naște doar în tensiunea și dinamica lecturii concomitente în registrul complex al gândirii patristice în ansamblul ei.

Sfântul Atanasie cel Mare († 373), numit și „stâlpul ortodoxiei" din pricina fermității sale în apărarea credinței ortodoxe împotriva ereziei ariene, dezvoltă în scrierile sale o concepție despre Sfânta Scriptură rezultată din tripla dimensiune a activității și vieții sale: episcop, ascet și monah. Aceste trei dimensiuni au conturat un profil specific modului în care el se raportează la Sfânta Scriptură: elementul dogmatic nu este desprins de cel ascetic-duhovnicesc, ci îi dă conținut și îl susține. După Sfântul Atanasie, Scriptura de la un capăt la altul împărtășește un singur adevăr mare și atotcuprinzător spre care țintesc toate detaliile

Scripturii: cel al tainei Mântuitorului. În *Cuvântul al treilea împotriva arienilor* Sfântul Atanasie scrie:

> „Scopul şi rostul Sfintei Scripturi este, precum am spus de multe ori, vestirea îndoită despre Mântuitorul: că El a fost pururea Dumnezeu şi Fiu, fiind Cuvântul şi strălucirea şi înţelepciunea Tatălui; şi că pe urmă luând trup pentru noi din Fecioara Maria Născătoarea de Dumnezeu S-a făcut om. Această îndoită vestire se poate afla urmărind-o în toată Scriptura de-Dumnezeu-insuflată cum Însuşi Domnul a spus: «Cercetaţi Scripturile că ele sunt cele ce mărturisesc despre Mine» (In. 5, 39)"[10].

Distingem aşadar un scop de ansamblu, unic, al Sfintei Scripturi, acela de a-L vesti pe Hristos, şi un rost, acela de a-L face prezent. Despre această prezenţă vorbeşte Sfântul Atanasie şi în alt loc, spunând că „Evanghelia este prezenţa lui Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos întrupat pentru mântuirea neamului omenesc din Duhul Sfânt şi din Maria, pururea Fecioara"[11]. Această perspectivă dublă întemeiază dogmatic raportarea acetică şi monahală a Sfântului Atanasie la Sfânta Scriptură, deoarece premisa sa de bază este de natură hristologică.

Sfântul Efrem Sirul († 373) arată că în Scriptură avem un izvor principal al oricărei cunoaşteri a lui Dumnezeu. Cuvintele Scripturii şi simbolurile biblice reprezintă puncte de întâlnire între Dumnezeu şi umanitate. Dar pentru ca această întâlnire să se producă la nivel personal este nevoie ca atitudinea cititorului să fie de receptivitate şi deschidere. De aceea Scriptura e asemuită unei oglinzi în care doar cel

---

[10] Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor* XXIX, în: Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I: Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor* traducere din greceşte Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 15, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 357

[11] Sfântul ATANASIE CEL MARE, *De communi essentia*, 50, PG 28, 77

cu ochiul inimii curat („luminos”, după expresia Sfântului Efrem) poate vedea icoana Adevărului:

> „Scripturile sunt aşezate ca o oglindă
> Şi cel cu ochiul luminos vede în ele icoana Adevărului”[12].

Raportul dintre umbră şi realitate îl regăsim şi la Sfântul Macarie Egipteanul. Datorită faptului că Scriptura îşi găseşte locul ei autentic în raportul şi dialogul nostru viu şi tot mai profund cu Dumnezeu, Sfântul Efrem, ca de altfel marea majoritate a Părinţilor, afirmă că în înţelegerea Scripturii putem înainta la nesfârşit:

> „Asemenea unor oameni însetaţi ce beau dintr-o fântână, lăsăm în ea mai mult decât putem lua din ea. [...] Adu mulţumiri pentru ceea ce ai luat din ea şi nu jeli pentru prisosul care rămâne în urmă. Ţi-ai luat porţia dar ceea ce ai lăsat în urmă poate fi încă moştenirea ta”[13].

Dată fiind importanţa şi frumuseţea gândirii Sfântul Efrem Sirul, vom analiza şi alte detalii legate de folosirea Sfintei Scripturi şi tâlcuirea ei de către el într-un capitol separat din partea a patra a lucrării.

Sfântul Macarie Egipteanul († 390) spune despre Scriptură că precede Adevărul: „după cum umbra precede corpul – umbra anunţă corpul dar real este doar corpul – tot aşa şi cuvântul este ca o umbră a Adevărului care este Hristos. Cuvântul [Scripturii] precede Adevărul”[14]. Scriptura ni se dezvăluie astfel în raportul ei cu Persoana veşnică şi dumnezeiască a Mântuitorului Hristos ca o întrupare

---

[12] *Imnul De Fide* 67, 8

[13] *In Diatessaronem 1, 18-19*

[14] Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia a XXX-a*, 1, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri: Omilii duhovniceşti*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, PSB 34, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 229

nedeplină a Lui, dar nu este Hristos Însuşi în mod substanţial, aşa cum este prezent El în Sfânta Euharistie. După cum umbra nu poate fi despărţită de corpul care o produce, tot aşa nici Sfânta Scriptură nu poate fi separată de Hristos. Dar în acelaşi timp pe baza acestei relaţii credincioşii sunt datori să folosească Scriptura pentru a se sui de la umbră spre realitatea care produce umbra, adică să citească Scriptura în duh de rugăciune, intrând astfel în legătură personală, duhovnicească, de taină cu Cel care grăieşte prin Scriptură. Vedem astfel cum Scriptura este cuprinsă în şuvoiul vieţii duhovniceşti a Bisericii, dar şi a fiecărui credincios. De aceea în Sfânta Liturghie citirile biblice premerg împărtăşirii euharistice, pregătind-o. Din acest punct de vedere, Scriptura nu poate fi pentru noi un simplu „obiect" de studiu, ci va trebui ca lectura ei şi efortul de tâlcuire să se înscrie într-un proces complex de înduhovnicire a noastră, proces în care Scriptura ni se descoperă ca fiind cu adevărat cuvântul viu şi lucrător al lui Dumnezeu:

> „Pentru că cuvântul lui Dumnezeu nu este un cuvânt inert, ci aduce roade în suflet. [...] Fie deci ca Domnul să împlinească lucrul adevărului în cei care-L ascultă pentru ca roditor să se arate întru noi cuvântul"[15].

Sfântul Macarie evidenţiază şi un aspect pedagogic al Scripturii: prin ea Dumnezeu ne învaţă ceea ce este bineplăcut Lui şi ce trebuie să facem pentru a ajunge în comuniune cu El:

> „Dumnezeu a adresat oamenilor Sfintele Scripturi, întocmai ca pe nişte epistole, pentru a le face cunoscut că, arătând credinţă în El, ei trebuie să ceară şi să primească darul ceresc ce vine din esenţa dumnezeirii Sale. [...] Dar dacă omul nu se apropie, nu cere şi nu primeşte, nu-i serveşte la nimic citirea Scripturilor, ba din contră, se face vinovat de moarte fiindcă n-a voit să primească de la

---

[15] *ibidem*

Împăratul ceresc darul vieţii fără de care este imposibil să obţină viaţa ce nu se trece, Care este Hristos"[16].

De aceea o lectură autentică a Scripturii trebuie făcută cu acest scop.

O altă caracteristică a concepţiei Sfântului Macarie priveşte legătura dintre curăţia inimii şi necesitatea de a întrebuinţa Scriptura în cadrul procesului de aflare a voii lui Dumnezeu şi de povăţuire duhovnicească. Întocmai ca şi Sfântul Ioan Gură de Aur, şi Sfântul Macarie afirmă că pentru cei care au inima curăţită de patimi

> „harul însuşi scrie în inimile lor legile Duhului. De aceea ei nu sunt nevoiţi să alerge numaidecât la Scripturile cele scrise cu cerneală pentru a afla voia lui Dumnezeu, pentru că harul lui Dumnezeu scrie legile Duhului şi tainele cele cereşti pe tablele inimii"[17].

<u>*Sfântul Grigorie de Nyssa*</u> († 394), numit de Sinodul al VII-lea Ecumenic „Părinte al Părinţilor", este considerat pe drept cuvânt Părintele misticii creştine. Opera sa exegetică, deşi nu este întinsă, cuprinde importante referiri la natura Scripturii şi la modalitatea tâlcuirii ei. În comentariul său la „Fericiri", Sfântul Episcop al Nyssei dezvoltă câteva idei fundamentale legate de înţelegerea naturii Scripturii. Astfel, el spune:

> „Cuvântul coboară la smerenia auzului nostru [...], ne predă tainele dumnezeieşti prin cuvinte şi meniri cunoscute nouă, folosindu-se de vorbele ce ţin de obişnuinţa firii omeneşti"[18].

---

[16] *ibidem*, *Omilia a XXXIX-a*, 1, *trad. cit.*, pp. 251-252

[17] *ibidem*, *Omilia a XV-a*, 20, *trad. cit.*, p. 159

[18] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre „Fericiri"* II, trad. de Preot Prof. D. Stăniloae, PSB 29 (ed. cit.), p. 343

Scriptura, deci, este un pogorământ al lui Dumnezeu făcut neputinței noastre de a înțelege tainele lumii dumnezeiești. Pentru a ne ajuta să ajungem la scopul spre care am fost creați, Dumnezeu săvârșește o seamă de lucrări, pogorându-Se la neputința noastră. Una dintre aceste lucrări este chiar cuvântul scripturar, prin care, în cuvinte omenești cunoscute nouă, El se descoperă pe Sine și ni se adresează. Aceasta deoarece

> „nu e cu putință a se descoperi oamenilor prin numirile lor proprii acele bunătăți care sunt mai presus de simțurile și de cunoștința omenească"[19].

Graiul omenesc, fiind creat, este incapabil să exprime realitățile veșnice și transcendente ale lumii dumnezeiești. Dar harul, care însoțește prin inspirație cuvântul scripturar, face ca în sufletul celui ce îl primește în sânul Bisericii și al Tradiției să se nască o înțelegere mai presus de cuvânt a acestor realități, înțelegere care este o părtășie la ele[20].

Înțelegerea Scripturii are atât un aspect intelectual, cărturăresc, cât și unul de natură duhovnicească. Acesta din urmă este cel mai important și ține de pregătirea noastră duhovnicească pentru ca Dumnezeu însuși să lucreze în noi această înțelegere, după cuvântul profetului: „Și vor fi toți învățați de Dumnezeu" (Ioil 3, 5). Există așadar o înțelegere exterioară a Scripturii, pe care o poate avea chiar și un necredincios, eretic sau necreștin, dar și o înțelegere interioară a Scripturii, legată de profunzimea vieții duhovnicești, înțelegere care prin însăși natura sa nu o poate dobândi nimeni în afara Bisericii și a vieții sale în Duhul Sfânt, Tradiția. Măsura acestei înțelegeri interioare este în legătură cu măsura adâncirii în viața cea întru Hristos. De aceea

---

[19] *ibidem*

[20] „Cuvântul lui Dumnezeu aduce în suflet un nou și deosebit sentiment al existenței: inima simte revărsarea vieții purtătoare de lumină; mintea dobândește înțelesuri până atunci ascunse", scrie Arhimandritul SOFRONIE (*Despre rugăciune*, trad. rom. Pr. T. Caia, Lainici, 1998, p. 31).

Sfântul Grigorie spune: „cuvântul Scripturii a spus atâta cât poate încăpea în mine, nu pe cât este Cel pe care ea Îl arată"[21]. Aşadar putem spune că Dumnezeu prin Scriptură se acomodează puterilor de înţelegere ale fiecărui cititor.

Sfântul Ioan Gură de Aur († 407), marele Patriarh al Constantinopolului şi tâlcuitor al aproape tuturor cărţilor biblice, în comentariul său la Evanghelia după Matei spune că:

> „Ar fi trebuit să nu avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viaţă atât de curată încât harul Duhului să fi ţinut locul Scripturilor în sufletele noastre. [...] Gândeşte-te cât de rău am ajuns! Noi, care eram datori să vieţuim atât de curat, încât să nu mai fi avut nevoie de Sfintele Scripturi, ci în loc de hârtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta şi am ajuns să avem nevoie de scrieri"[22].

În acest text găsim aceeaşi concluzie ca a Sfântului Macarie Egipteanul, ceea ce arată că teologia pustiei nu e diferită în esenţa ei de cea a păstorilor de la oraşe. Şi unii şi alţii urmăresc aceleaşi lucruri şi, prin urmare, principiile după care se ghidează sunt aceleaşi. Şi în pustie şi în lume firea umană e aceeaşi şi are nevoie de aceleaşi remedii pentru tămăduirea ei. Scriptura este înfăţişată şi aici ca un pogorământ al lui Dumnezeu pentru noi oamenii. Dacă Sfântul Grigorie de Nyssa înţelege acest pogorământ ca fiind legat de incapacitatea limbajului omenesc de a exprima cele dumnezeieşti, Sfântul Ioan Hrisostom arată aspectul duhovnicesc al acestui pogorământ: întunecarea la care au ajuns oamenii datorită păcatului i-a făcut opaci faţă de lucrarea directă, iluminatoare a harului, şi de aceea avem nevoie de Scripturi. Este

---

[21] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre „Fericiri" VII*, *trad. cit.*, p. 385

[22] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei. Omilia I*, 1, în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia: Omilii la Matei*, trad., introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB 23, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 15

important să reținem accentul pus pe curăția inimii necesară pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu și că Scriptura este un element ajutător dat nouă de Dumnezeu pentru a-L cunoaște. Astfel, curăția inimii apare ca necesară nu numai pentru o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, așa cum au avut-o Patriarhii[23] sau cum o au Sfinții, ci și pentru o cunoaștere a lui Dumnezeu mediată prin Scripturi. Acest aspect extrem de important al curăției inimii apare de altfel în întreaga literatură patristică ca una dintre condițiile esențiale pentru o bună înțelegere și tâlcuire a Scripturii.

Sfântul Nicodim Aghioritul († 1809), unul dintre marii Sfinți Părinți de curând canonizat (1955), a sintetizat în opera sa întreaga gândire patristică, opunând-o diferitelor tendințe inovatoare care pervertiseră Tradiția în epoca sa. El este autor a numeroase scrieri, la care se adaugă cunoscuta colecție ascetico-mistică *Filocalia*, în care a adunat texte patristice axate pe rugăciunea lui Iisus. Reprezentant de frunte al tradiției isihaste, Sfântul Nicodim a practicat în viața sa de pustnic athonit cele patru lucrări fundamentale care formează cadrul viețuirii isihaste: rugăciunea lui Iisus – împreunată cu postul și privegherea –, citirea și meditarea Sfintei Scripturi, citirea Sfinților Părinți și munca. Toate acestea i-au permis să fie un trăitor experimentat al vieții duhovnicești, cunoscând cu precizie locul și lucrarea în viața duhovnicească a fiecărui element din viața Bisericii. Din acest motiv, scrierile sale sunt considerate azi de marii duhovnici, athoniți și de pretutindeni, drept călăuze nerătăcite în urcușul către Dumnezeu.

În ceea ce privește citirea și meditarea Sfintelor Scripturi, Sfântul Nicodim situează aceste lucrări ascetice în ansamblul metodelor folosite pentru dobândirea cunoașterii lui Dumnezeu. Citirea Sfintei Scripturi este una dintre condițiile necesare pentru ca mintea omului să

---

[23] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere. Omilia XXI*,1-2, în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea întâia: Omilii la Facere (I)*, trad., introd., indici și note Pr. D. Fecioru, PSB 21, EIBMBOR, București, 1987, p. 244 sq.

capete „forma" necesară primirii în ea a harului Duhului Sfânt care să o lumineze pe măsura curăţirii ei. Pentru Sfântul Nicodim cunoaşterea lui Dumnezeu ţine de purificarea organelor de cunoaştere ale sufletului, întunecat din pricina păcatului, care a adus cu sine pierderea pomenirii lui Dumnezeu. Esenţa metodei de cunoaşterea lui Dumnezeu constă, pentru Sfântul Nicodim – ca pentru întreaga tradiţie isihastă al cărei genial sintetizator este –, în încordarea efortului de însănătoşire a ochiului minţii, care devine tot mai apt pentru a primi iluminarea harului. Doar în stare de har omul poate cunoaşte cu adevărat atât pe Dumnezeu, cât şi pe sine şi lumea înconjurătoare. Citind Scripturile, mintea omului prinde dulceaţa harului care zace în cuvintele ei, dobândind astfel plăcerea care îi este cea mai proprie. Biblia conţine adevărul care poate lumina şi face mintea omului strălucitoare şi totodată poate da dulceaţa cea mai adâncă, „care acţionează ca un magnet asupra inimii omului ca să-şi dea consimţământul şi adeziunea sa prin însuşi faptul că un atare adevăr şi dulceaţă derivă din Cel care este prin firea Sa Adevăr şi Har"[24]. Citirea Scripturii nu se face atât pentru dobândirea de cunoştinţe (*filomatheia*), cât pentru a le transpune cu osteneală în practică (*filoponia*). În acest sens, mintea preface cuvintele Scripturii în cunoaşterea din experienţă proprie, şi astfel se eliberează de bezna neştiinţei. Sfântul Nicodim se adresează deopotrivă clericilor şi mirenilor, îndemnându-i să citească necontenit Sfintele Scripturi, lăsându-se povăţuiţi de tâlcuirile Sfinţilor Părinţi.

Sfântul Siluan Athonitul († 1938) este unul dintre Sfinţii cei mai recenţi canonizaţi de Biserică (1989), a cărui profundă experienţă duhovnicească şi cunoaştere a lui Dumnezeu a făcut să i se dea şi numele de „Teologul", în ciuda dimensiunilor foarte reduse ale scrierilor sale (o carte) şi a totalei sale lipse de formaţie academică[25]. Scrierile sale, publicate de ucenicul său, Arhimandritul Sofronie, au

---

[24] P. ELIA CITTERIO, *Nicodim Aghioritul: personalitatea - opera - învăţătura ascetică şi mistică*, trad. Maria-Cornelia şi diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 178
[25] cf. IOANNIS ZIZIOULAS, *art. cit.*, pp. 231-241

convertit la Ortodoxie numeroşi oameni, fiind traduse în peste 11 limbi. Viziunea Sfântului Siluan asupra Scripturilor este profund tradiţională şi vizează mai ales aspectul înrâuririi pe care Biblia o are, prin Duhul Sfânt, Care viază în ea, asupra vieţii omului:

> „Citiţi dumnezeieştile Scripturi în care viază harul şi aşa veţi cunoaşte pe Domnul şi-I veţi fi robi Lui cu bucurie ziua şi noaptea"[26].

Citirea Scripturii e legată deci de lucrarea Duhului Sfânt în sufletul omului, lucrare care atrage după sine cunoaşterea directă a Domnului. Pentru aceasta omul însă are nevoie de smerenie şi de blândeţe, deoarece Dumnezeu nu poate fi înţeles decât prin Duhul Sfânt. Din acest motiv, Arhimandritul Sofronie scrie despre locul Sfintei Scripturi şi al Sfintei Tradiţii în viaţa Sfântului Siluan:

> „Sfânta Scriptură scrisă de Duhul Sfânt nu poate fi cu adevărat înţeleasă prin studii ştiinţifice; acestea nu vor sesiza decât detalii şi unele aspecte exterioare, nicidecum fiinţa ei. Câtă vreme omul nu va primi de sus darul de a «înţelege Scripturile» şi de a «cunoaşte tainele Împărăţiei lui Dumnezeu», câtă vreme nu va fi smerit printr-o îndelungată luptă cu patimile, câtă vreme nu va fi cunoscut prin experienţă învierea sufletului său şi tot ce se găseşte pe această cale măreaţă şi tainică, el trebuie să se ţină strict de Tradiţia şi învăţătura Bisericii fără să-şi îngăduie să înveţe vreun lucru întemeindu-se pe propria sa autoritate, oricât de savant ar fi în plan uman, căci şi cele mai geniale gânduri omeneşti sunt încă departe de adevărata viaţă a Duhului"[27].

---

[26] Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, trad. rom. Diac. I. Ică jr, Ed. Deisis, 1998, p. 223

[27] Arhimandritul SOFRONIE, *Viaţa şi învăţătura stareţului Siluan Athonitul*, trad. rom. Pr. Prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 80

Arhimandritul Sofronie († 1992), ucenic al Sfântului Siluan şi ctitor al faimoasei Mănăstiri „Sfântul Ioan Botezătorul" de la Essex (Anglia), deşi nu a fost canonizat încă, se bucură de faima unui om sfânt, având o autoritate duhovnicească pe măsură[28]. În scrierile sale, Sfânta Scriptură apare din perspectiva complexă a trăirii pocăinţei, a cunoaşterii lui Dumnezeu, a intrării în Împărăţia Lui şi a îndumnezeirii. Poruncile lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură reprezintă proiecţia vieţii dumnezeieşti în plan omenesc[29] şi sunt date pentru tămăduirea bolilor lăsate de păcat în om. Prin ele Dumnezeu nu urmăreşte decât tămăduirea omului, şi de aceea adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu şi trăirea în comuniune cu El se realizează numai prin păzirea poruncilor şi a cuvântului Lui cuprins în Sfânta Scriptură[30]. În drumul spre îndumnezeire omul trebuie să treacă prin faza cunoaşterii propriei păcătoşenii şi a depărtării de Dumnezeu, la care cunoaştere se ajunge „printr-o meditare constantă la poruncile dumnezeieşti"[31]. După această primă treaptă a cunoaşterii de sine, realizată prin raportarea noastră la Sfintele Scripturi, prin care ne lăsăm judecaţi de cuvintele Domnului, urmează efortul de a întrupa poruncile Domnului în propria viaţă:

> „Pentru a renaşte în Dumnezeu, în frumuseţea duhovnicească cea dintâi, este necesar să ne conducem după învăţătura Evangheliei"[32].

---

[28] La parastasul de 6 luni al Arhimandritului Sofronie, S.S Bartolomeu I al Constantinopolei, Patriarhul Ecumenic, îşi încheia cuvântul invocând rugăciunile Părintelui Sofronie.

[29] Arhimandritul SOFRONIE, *Rugăciunea – experienţa Vieţii Veşnice,* trad. şi prezentare: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 31

[30] Arhimandritul ZAHARIA (ZÁHAROU), *Anafora ste theologia tou Gerontos Sofroniou*, (în lb. neogreacă), Iera Mone Timiou Prodromou, Essex Anglias, 2000, p. 347

[31] Arhimandritul SOFRONIE, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad., note şi comentarii: † Irineu Slătineanul, Arhiereu Vicar, Ed. Adonai, Bucureşti, 1995, p. 60

[32] *ibidem*, p. 60

Tâlcuirea Scripturii presupune nu atât erudiţie academică, ci identitate de experienţă cu cele pe care Scriptura le descrie, le conţine şi le transmite.

> „Oricine a fost binecuvântat cu o întâlnire vie cu El – *scrie Părintele Sofronie* – e în stare într-o oarecare măsură să evalueze arătările lui Dumnezeu pe care ni le descrie Vechiul şi Noul Testament"[33].

I.3.b. În scrierile Părintelui Dumitru Stăniloae

Caracterul şi specificul teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae explică prezenţa acestui subcapitol în continuarea celui despre tradiţia patristică. De bună seamă că Părintele Stăniloae poate fi considerat Părintele teologiei româneşti contemporane, deoarece în opera sa a realizat o deplasare de accent de pe clasificările şi sistematizările intelectuale şi rigide ale teologiei scolastice – pătrunse în teologia ortodoxă prin intermediul manualelor de factură apuseană – pe prezentarea diferitelor puncte şi probleme de învăţătură din perspectiva teologiei patristice, cu accent deosebit asupra relevanţei dogmelor în viaţa personală a omului. Detaşarea de teologia de inspiraţie scolastică a survenit în urma contactului său cu scrierile marelui apărător al Ortodoxiei, Sfântul Grigorie Palama, şi cu textele marilor dascăli ai vieţii duhovniceşti, Părinţii filocalici, pe care i-a tradus aproape integral şi i-a comentat în consistente note de subsol[34]. Acest mod de

---

[33] Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea...*, p. 25

[34] Într-un interviu din 1989, Părintele Dumitru Stăniloae mărturisea: „Ca student şi tânăr profesor m-am îndreptat spre mulţi profesori şi cărţi. De la fiecare am câştigat câte ceva, dar după o vreme am depăşit ceea ce socoteam că nu e în stare să mă ajute în înţelegerea şi experierea lui Dumnezeu într-un mod convingător. Sfinţii Părinţi au fost cei care mi-au revelat profunzimile autenticei înţelegeri a lui Dumnezeu şi căldura vieţii în El. [...] M-am convins că există o unitate organică între gândirea patristică şi gândirea ce trebuie să răspundă problemelor actuale. Într-adevăr,

teologhisire îl înscrie pe Părintele Stăniloae în curentul teologic neopatristic, ilustrat în mod superlativ de alți mari teologi ortodocși ai veacului XX[35], prin care gândirea teologică ortodoxă și-a reorientat atenția spre fundamentele ei, Sfinții Părinți, operând în același timp și o semnificativă mutație în ceea ce privește duhul în care teologhisește. Acest din urmă aspect implică în principal caracterul personal al experierii conștiente, în mod liturgic și ascetic, cu o clară finalitate duhovnicească a trăirii conținutului învățăturilor de credință. Importanța teologiei Părintelui Stăniloae nu se limitează la ortodoxia românească sau la teologia ortodoxă în general, ci constituie un centru de atenție și de viu interes chiar și pentru teologi din afara Bisericii. Acest lucru îl dovedesc studiile și tezele de doctorat elaborate asupra teologiei sale de autori neortodocși, prin intermediul cărora ecouri ale teologiei genuine patristice se răsfrâng și în afara Ortodoxiei, ajutându-i astfel pe cei ce caută adevărata învățătură a Evangheliei să descopere locul în care aceasta este păstrată și trăită în mod identic cu cel al Apostolilor.

În cele ce urmează înfățișăm două direcții care pot fi urmărite în opera Părintelui Stăniloae, legate de concepția sa despre Sfânta

---

gândirea Părinților e nemuritoare" (F. STRAZZARI – L. PREZZI [ED.], „Una teologia filocalica. Intervista a Padre Dumitru Stăniloae", *Il regno-attualita* 34 [1989], p. 107 – citat de Maciej BIELAWSKI, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 1998).

[35] „Demarajul" oficial al neopatristicii poate fi considerat anul 1936, când, la Primul Congres Internațional al Teologilor Ortodocși, Părintele George Florovsky atrăgea atenția asupra urgenței vitale de a reveni la Sfinții Părinți și de a înainta în duhul teologhisirii lor. Acestui îndemn i s-au adăugat treptat mari teologi ortodocși ai veacului: Vladimir Lossky (cu clasica sa *Teologie mistică a Bisericii de Răsărit* și cu studiile sale în care repune în valoare perspectiva patristică asupra unor probleme dogmatice), Arhimandritul Iustin Popovici (cu o *Dogmatică* în 3 volume și mai multe studii în care delimitează în mod precis Ortodoxia de tendințele filosofice, umanist-antropocentrice și minimalist-dogmatice care s-au făcut simțite în teologia academică a veacului XX), Panaghiotis Nellas (editor de texte patristice fundamentale și al revistei *Synaxis*, autor al unei clasice antropologii ortodoxe și a mai multe studii importante) ș.a.

Scriptură, concepţie întemeiată pe o viziune de sinteză asupra teologiei patristice, mai cu seamă a celei a Sfântului Maxim Mărturisitorul şi a Sfântului Grigorie Palama. Avem astfel o primă direcţie privitoare la natura Scripturii şi la locul ei în sânul Bisericii, şi o alta legată de locul Scripturii în relaţia personală a credinciosului cu Dumnezeu.

i). Natura Bibliei şi locul ei în teologie şi Biserică

Urmând în special gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae încadrează Scriptura în contextul larg al revelării treptate a lui Dumnezeu: în natură, în Scriptură şi în Persoana istorică a lui Iisus Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul recunoaşte prezenţa raţiunilor dumnezeieşti[36] atât în lumea creată, în cosmos, cât şi în Scriptură. Piscul ierarhiei raţiunilor prezente în lume şi în Scriptură este reprezentat de Întruparea lui Hristos, ca întrupare a Raţiunii Dumnezeieşti în însăşi Persoana ei, căci „înţelesurile Scripturii şi cele nevăzute ale lumii nu sunt nici ele decât trupurile Raţiunii, nu Raţiunea însăşi"[37]. Celelalte raţiuni sunt doar gânduri ale lui Dumnezeu sau temeiuri raţionale, idei-forţă prezente în creaţie şi Scriptură. Există astfel o unitate şi chiar o continuitate între ceea ce se numeşte în Dogmatică Revelaţie naturală şi Revelaţie supranaturală, deoarece atât Sfânta Scriptură cât şi cosmosul Îl fac „străveziu" pe Acelaşi Dumnezeu care a creat cosmosul şi care grăieşte în Scripturi. Fiecare o implică pe cealaltă: „legea scrisă e implicată ca potenţă în cea naturală, cea naturală e actualizată ca virtute în cea scrisă"[38]. De aceea Biblia,

---

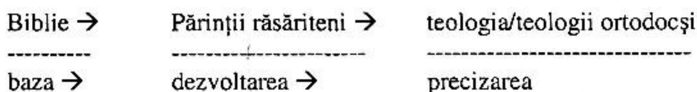
[36] „Raţiunile" dumnezeieşti sau ale lui Dumnezeu reprezintă gândurile pe care Dumnezeu le are în legătură cu creaţia Sa încă înainte de a zidi. Aceste raţiuni au o veşnicie relativă, în raport cu cea absolută a Persoanelor Dumnezeieşti şi a fiinţei lui Dumnezeu. Ele se mai numesc şi „paradigme" divine.

[37] Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, nota 137 la: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, trad. din greceşte, introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 129

[38] *ibidem*, nota 136, p. 128

deşi este o formă privilegiată a Revelaţiei, totuşi este supusă Revelaţiei ca întreg. Avem de-a face cu întrupări succesive, tot mai intense, ale Logosului veşnic al lui Dumnezeu.

În privinţa raportului dintre Biblie, Tradiţia patristică şi teologia ortodoxă, Părintele Stăniloae consideră că unele idei scripturare au fost dezvoltate de Părinţi, iar ulterior au fost incluse în ansamblul teologiei ortodoxe. În teza sa de doctorat închinată Părintelui Stăniloae şi gândirii sale teologice, Părintele Maciej Bielawski vizualizează acest proces prin următoarea diagramă[39]:



Este important să reţinem acest proces deoarece el indică modalitatea în care în sânul Bisericii Scriptura şi Tradiţia se află într-un dinamism permanent; iar una din expresiile acestui dinamism este însăşi teologia Bisericii[40]. În acest dinamism se ascunde de fapt Hristos Însuşi, Care se face pe Sine cunoscut fiecărei noi generaţii de credincioşi:

> „În Ortodoxie Hristos Însuşi îşi interpretează cuvintele Sale din Scriptură pentru că prin Tradiţie Biserica Ortodoxă petrece în harul Sfântului Duh pentru că Duhul lui Hristos locuieşte în ea"[41].

[39] M. BIELAWSKI, *op.cit.*, p. 112

[40] Vezi şi consideraţiile Părintelui D. STĂNILOAE din studiile: „Caracterul permanent şi mobil al Tradiţiei", în *Studii Teologice*, an XXV, 1973, nr. 3-4, pp. 149-164; „Primirea Tradiţiei în timpul de azi din punct de vedere ortodox", în *Studii Teologice*, an XXVII, 1975, nr. 1-2, pp. 5-8; „Concepţia ortodoxă despre tradiţie şi dezvoltarea doctrinei", în *Ortodoxia*, an XXVII, 1975, nr. 1, pp. 5-14; „Sfânta Tradiţie. Definirea noţiunii şi întinderii ei", în *Ortodoxia*, an XVI, 1964, nr. 1, p. 47-109.

[41] Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiţie...", p. 93

Părintele Stăniloae „era convins că în procesul revelației există un miez lăuntric sau spiritual [...], neschimbabil, pe care omul îl atinge numai dezvoltându-și capacitățile spirituale și nu prin atitudini critice și raționaliste"[42]. Spre acest miez lăuntric trimite tot ceea ce Biserica pune la îndemâna credincioșilor: Scriptură, Sfinte Taine, sfintele slujbe etc., și de aceea Scriptura nu apare ca ceva străin în sânul Bisericii. Dimpotrivă, avem de-a face cu un „dialog viu al Bisericii cu Hristos, care se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție"[43]. Așadar Scriptura este prezentă în relația sa dinamică cu Biserica și cu Tradiția, având ca scop aducerea noastră la cunoașterea lui Dumnezeu și la o legătură vie cu El.

> „Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelația în eficiența ei, ca apel al lui Dumnezeu în continuare"[44].

ii). Sfânta Scriptură și legătura omului cu Dumnezeu

Revelația supranaturală însăși este înțeleasă de Părintele Stăniloae ca o realitate pe care suntem chemați să o cunoaștem și să o aprofundăm mai ales printr-o înțelegere la nivel spiritual, care depinde nu atât de o metodă filologică și literală, cât mai ales de progresul duhovnicesc[45].

Subliniind faptul că Dumnezeu a creat lumea prin Fiul, în Duhul Sfânt, și că Sfânta Scriptură este de asemeni rod al inspirației Duhului, Părintele Stăniloae arată caracterul duhovnicesc, în cel mai strict sens al cuvântului, al cunoașterii atât naturale, cât și din Scripturi a lui Dumnezeu. Același Duh trebuie să se afle în omul care privește natura

---

[42] M.BIELAWSKI, *op. cit.*, p. 117

[43] Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ed. a II-a, EIBMBOR, București, p. 39

[44] *ibidem*

[45] M.BIELAWSKI, *op. cit.*, p. 117

ori citeşte Scriptura, iar Duhul se dă omului în Biserică prin Sfintele Taine. Astfel că Părintele Stăniloae vorbeşte de obscuritatea lumii şi a Scripturii „pentru cei ce nu le înţeleg în Duh"[46]. Prin urmare Scriptura nu poate fi înţeleasă în afara perspectivei unei legături vii cu Dumnezeu, în Duhul Sfânt. Concret, această legătură se realizează prin tot ceea ce a rânduit Biserica drept normă de vieţuire creştinească, iar căile efective sunt descrise în scrierile ascetice şi duhovniceşti ale Părinţilor trezvitori. De aceea Părintele Stăniloae leagă înţelegerea Scripturii, ca şi orice efort ascetic în general, de procesul cuprinzător al despătimirii, al iluminării şi al desăvârşirii. În mod particular simţurile duhovniceşti, şi mai ales „simţirea minţii", trebuie să devină curate spre a putea cunoaşte cele dumnezeieşti. În acest punct Părintele Stăniloae dezvoltă idei din Sfântul Diadoh al Foticeii, pentru care simţirea minţii este cea care sesizează „realităţile distincte din lumea nevăzută"[47], dumnezeiască.

> „Părinţii Bisericii, când vorbesc de simţirea minţii, afirmă un contact direct al minţii cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu cu o simplă cunoaştere a Lui de la distanţă. Este ceva analog cu înţelegerea unei persoane cu care eşti în contact. Chiar cuvintele [Scripturii, *n.n.*] ne arată că suntem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod ontologic, printr-o putere a Lui şi prin firea ce ni s-a dat. Spiritualitatea ne face conştienţi de această legătură"[48].

În acest fel, citirea Scripturii e situată de Părintele Stăniloae pe linia contemplaţiei, în continuitatea celei mai bune tradiţii patristice despre „theoria" biblică.

---

[46] Pr. D. STĂNILOAE, nota 133 la: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *trad. cit.*, p. 127

[47] Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic...*, c. 30, FR 1 (ed. cit.), p. 425

[48] Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi mistica*, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 21

Fiind vorba de viaţa personală duhovnicească a celui ce citeşte Sfânta Scriptură, rezultă că şi exegeza Scripturii are un caracter personalist. Este important să reţinem şi să valorificăm această poziţie profund patristică şi bisericească deoarece ea ne fereşte de a cădea în ispita exegezei scientiste profesată de şcolile exegetice moderne din Biserica Catolică şi din cele protestante. Părintele Stăniloae, deşi cunoştea aceste şcoli exegetice, „a rămas tot timpul critic faţă de aceste metode şi şcoli şi a dezvoltat faţă de acestea o atitudine polemică mai mult sau mai puţin deschisă"[49]. Scopul principal al exegezei este prin urmare acela de a-l aduce atât pe tâlcuitor cât şi pe cei care beneficiază de tâlcuirea lui într-o relaţie mai intimă cu Dumnezeu.

> „Prin revelaţia supranaturală, Dumnezeu face să se ivească în conştiinţa celui credincios într-un fel direct cuvinte de ale Sale, sau cuvinte care pun în evidenţă Persoana Lui, nu lucrând prin natură, ci printr-o vorbire şi acţiune care fac mai clară prezenţa Persoanei Lui în conducerea acestuia spre unirea cu Ea, ca ţinta lui finală. Prin aceasta Dumnezeu intră în comuniune directă şi evidentă cu cel credincios"[50].

Din acest ultim citat putem vedea că rolul exegezei este tocmai acela de a ajuta conştiinţa celui credincios să intre într-o legătură vie cu Dumnezeu prin intermediul Scripturii.

Dacă viaţa duhovnicească este înţeleasă ca un urcuş neîncetat al omului către Dumnezeu, atunci adevărata tâlcuire a Scripturii va face ca întregul ei conţinut să fie „cunoscut, aplicat şi trăit într-o tot mai mare adâncime şi intensitate, pentru că Însuşi cuvântul Revelaţiei, care este Hristos cel necuprins, Se vrea cunoscut şi însuşit tot mai mult şi iubit tot mai intens"[51].

---

[49] M. BIELAWSKI, *op. cit.*, p. 114

[50] Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, *ed. cit.* p. 39

[51] *ibidem*, p. 43

I.4. Inspirația Sfintei Scripturi

Inspirația Sfintei Scripturi este crezută şi mărturisită de Biserică drept o lucrare directă şi nemijlocită a Duhului Sfânt asupra autorului biblic, aghiograful. Definițiile „clasice" din manuale şi dicționare spun că această lucrare constă, negativ, în ferirea aghiografului de greşeli, iar pozitiv în umplerea puterilor sale personale de energie dumnezeiască astfel încât să fie destoinic pentru primirea, exprimarea şi transmiterea corectă a învățăturilor dumnezeieşti de credință, de morală care formează conținutul Revelației supranaturale biblice[52]. Între inspirație şi Revelație trebuie să facem distincție, inspirația condiționând primirea şi fixarea în scris a Revelației şi transmiterea ei pe această cale oamenilor.

Dacă în teologia biblică contemporană faptul inspirației este general recunoscut, problema naturii acestei inspirații este în continuare o „piatră de scandal", rămânând încă destule aspecte controversate atât în ceea ce priveşte modul în care s-a realizat această inspirație, precum şi în privința rezultatului ei[53]. În scrierile patristice, referințele polemice la probleme inspirației sunt foarte rare, întrucât aceasta chestiune era de la sine înțeleasă, inspirația fiind un fapt oarecum de la sine înțeles, moştenit ca atare de la sinagogă şi mărturisit

---

[52] cf. Pr. Prof. Dr. ION BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 212

[53] Pentru detaliile chestiunii din punctul de vedere al multiplelor implicații şi probleme se poate vedea cel mai recent studiu românesc pe această temă: Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Canonul şi inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox", *Ortodoxia*, an XLVIII (1997), nr. 1-2, p. 19. De asemenea: Diac. IOAN GLĂJAR, „Problema interconfesională a inspirației biblice", *Ortodoxia* VIII (1957), pp. 216-238; H. HAAG, „Le probleme de l'inspiration aujourd'hui", *Mysterium Salutis*, vol. I.2, Ed. du Cerf, Paris, 1969, pp. 136-143; JOHN GOLDINGAY, „Inspiration", *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Ed. R. J. Coggins & J. L. Houlden, Londra, 1992, pp. 314-316; G. COURTADE, „Inspiration et innérance", *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, Paris, 1949, col. 482-559.

explicit şi de scrierile Noului Testament. Astfel, avem din acea epocă o seamă de sfaturi date de Părinţi şi scriitori bisericeşti vechi precum şi diferite hotărâri sinodale[54], practici liturgice legate de Sfânta Scriptură şi citirea ei cultică[55], care toate exprimă cinstea la care se aflau Scripturile în viaţa creştinilor tocmai datorită caracterului lor inspirat. În general concepţia patristică despre inspiraţie implica trei aspecte, fiecare cu consecinţele sale speciale: a) Dumnezeu este autorul Sfintei Scripturi, b) rolul autorului uman era înţeles în mod diferit şi c) prin inspiraţie Sfânta Scriptură devine cu adevărat cuvânt al lui Dumnezeu adresat oamenilor.

Textele scripturare care întemeiază învăţătura despre inspiraţie pot fi împărţite în două categorii: cele care mărturisesc acest fenomen ca existent şi cele care îl descriu. În prima categorie clasice sunt 2 Tim. 3, 16 şi 2 Pt. 1, 20-21, care vorbesc, primul despre inspiraţia Scripturii ca întreg, iar al doilea despre inspiraţia fiecărui aghiograf. Ele se completează fericit, deoarece, aşa cum vom vedea, scrierea de către autorii sfinţi a cărţilor Scripturii a fost un fenomen teandric.

A doua categorie de texte dă mărturie despre diferite forme pe care le poate avea inspiraţia. În fiinţa ei inspiraţia este unitară, dar formele exterioare accesibile nouă pe calea simţurilor fizice sunt multiple. Astfel, Biblia ne dă mai multe învăţături despre modul în care s-a realizat inspiraţia, învăţături şi informaţii care trebuie luate împreună, deoarece fiecare surprinde doar o fărâmă din fenomenul tainic şi adânc al inspiraţiei. În general, se arată că „agentul" direct al inspiraţiei este Persoana Dumnezeiscă a Duhului Sfânt, care uneori are o acţiune irezistibilă (Num. 22, 38) şi învinge orice rezistenţă (Amos 3, 8; Ierem.

---

[54] Aşa canoanele 60 şi 85 Apostolice. La fel, Sinodul de la Laodiceea (360) hotărăşte să nu se citească în Biserică decât din cărţile inspirate (canonul 59), dând şi o listă a lor (canonul 60).

[55] Eusebiu al Cezareii pomeneşte de obiceiul pe care-l avea în veacul al II-lea Biserica din Corint să citească la adunările liturgice de duminică din Sfânta Scriptură, alăturând şi Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul (EUSEBIU AL CEZAREII, *Istoria Bisericească* IV, 23, 12, trad. rom. Pr. Teodor Bodogae, PSB 13, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, pp. 175-176).

1, 5-7; 20, 7-9; Iona *passim*). Duhul este Cel care are inițiativa (Amos 3, 8; 7, 14-16), intră în profet și îi pune în gură cuvintele sfinte (Ierem. 1, 9; Iez. 2, 2; 3, 24), îl face destoinic să audă cuvintele Duhului (Is. 22, 14).

Din dubla perspectivă a scrierii cărților biblice și a calității lor de texte sfinte, putem distinge două aspecte ale inspirației: sincronic și diacronic. Cel sincronic, vizează momentul efectiv al scrierii respectivelor texte de către aghiografi. Acest aspect nu este caracterizat însă de suspendarea extatică a capacităților intelectuale ale autorului, care suspendare l-ar transforma într-un instrument pasiv în mâna lui Dumnezeu. Această concepție, numită și „dictare divină", este ilustrată în unele scrieri patristice de imaginea plectrului (instrument de ciupit coardele instrumentelor muzicale) care ciupește corzile chitarei[56]. Dictarea însă este contrazisă de incontestabilul rol al autorului uman, care în cursul scrierii își pune amprenta stilului, culturii și formației sale asupra textului pe care îl scrie. Acest lucru este evident pentru oricine care este familiarizat cu scrierile biblice, putând deosebi lesne, de exemplu, pe Sfântul Ioan de Sfântul Pavel, sau pe profetul Moise de Isaia. De aceea aspectul sincronic al inspirației trebuie înțeles mai cu seamă în sensul unei taine ce „nu suferă ispitire", a legăturii directe și vii între aghiograf și Duhul Sfânt care îl umbrește, împuternicindu-i aptitudinile sale naturale spre a nu greși și povățuindu-i gândirea pentru a putea fixa în scris evenimentele Revelației și voia lui Dumnezeu. Din acest motiv, inspirația și Revelația nu coincid nici măcar în aspectul sincronic, de moment, al scrierii textelor biblice.

Al doilea aspect al inspirației este cel diacronic, manifestându-se într-un interval de timp care depășește momentul scrierii efective a textelor biblice de către aghiograf. Pe de o parte, acest aspect vizează

---

[56] Așa ATENAGORA, *Solie pentru apărarea creștinilor*, VII; IX, PG 6, 904, 908: pentru el suflarea Duhului ca inspirație aduce pe om la un fel de înrudire (*sympatheia*) cu Dumnezeu; Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Cuvânt către greci*, VIII, 7, PG 6, 257; Sfântul HIPOLIT AL ROMEI, *Despre Hristos și Antihrist*, II, PG 10, 728.

înseşi preocupările autorului sfânt avute în vederea redactării scrierilor sale. La începutul Evangheliei sale, Sfântul Luca mărturiseşte că a cercetat „toate cu de-amănuntul" (Lc. 1, 3), arătând prin aceasta că înainte de scrierea Evangheliei sale a întreprins o susţinută lucrare de cercetare şi aflare a detaliilor legate de viaţa pământească a Mântuitorului Hristos. Adesea, de altfel, în Evanghelia sa Sfântul Luca vădeşte accesul la surse inedite de informaţii, de primă mână, cum ar fi cele despre bunavestirea naşterii Sfântul Ioan Botezătorul, bunavestirea Maicii Domnului, călătoria la Ierusalim a copilului Iisus etc. Desigur că Duhul Sfânt l-a povăţuit şi l-a adumbrit în tot cursul acestor cercetări, inspirându-l atât în selecţia informaţiilor cât şi în sinteza şi modul lor de organizate în cadrul Evangheliei. Toate aceste lucrări au avut loc în timp, precedând scrierea efectivă a Evangheliei. Acelaşi lucru este valabil, într-o măsură mai mare sau mai mică, şi în cadrul tuturor celorlalte scrieri noutestamentare şi biblice în general.

Pe de altă parte, aspectul diacronic al inspiraţiei vizează calitatea intrinsecă de text sfânt, plin de har, pe care Scriptura o dobândeşte în urma inspiraţiei. Despre acest lucru, în tratatul său contra lui Eunomie, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că:

> „toată Scriptura este numită de Dumnezeu insuflată (θεοπνευστος) şi din acest motiv învăţătura ei este prin dumnezeiască inspiraţie (εμπνευσις)"[57].

Sfântul Grigorie distinge aşadar între calitatea Scripturii de a fi inspirată, calitate denumită prin adjectivul verbal θεοπνευστος, preluat de la Sfântul Pavel (2 Tim. 3, 16), şi însăşi acţiunea de inspiraţie pe care au suferit-o „Sfinţii de-Dumnezeu-purtaţi"[58], şi pe care o denumeşte cu substantivul εμπνευσις. Această calitate definită prin termenul paulin de θεοπνευστος stă la baza profundei cinstiri pe care Biserica o dă Scripturii, şi care face ca ea să fie considerată cu adevărat

---

[57] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie* VII, PG 45, 744
[58] *ibidem*

„glăsuiri ale Duhului"[59]. De aceea inspirația reprezintă un act cu efecte pe care Scriptura le păstrează neîntrerupt. Între aceste efecte cel mai important e acela ca Scriptura Îl face cunoscut pe Dumnezeu și are puterea harică de a transmite celui ce o citește în duh de rugăciune o „simțire a prezenței Lui"[60] și o cunoaștere a Sa aflată pe linia contemplației mistice, cunoaștere de care vorbesc toți Sfinții Părinți.

Acest aspect diacronic al inspirației vizează și faptul că Dumnezeu este activ și lucrător prin intermediul cuvântului Său până la sfârșitul veacurilor. În acest sens trebuie înțelese cuvintele Sfântul Apostol Pavel: „cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii" (Evr. 4, 12). Dar pentru ca această putere harică latentă în textul biblic, pătrunsă aici prin inspirație, să devină efectivă, citirea trebuie făcută din perspectiva credinței în învierea lui Hristos. Doar El ridică vălul de pe inima omului astfel încât să poată găsi viața dumnezeiască în cuvintele Scripturii (cf. 2 Cor. 3, 14 ș.u.). De aceea, aspectul diacronic al inspirației ridică o serie de exigențe legate de modul raportării noastre la cuvântul biblic, exigențe legate atât de viața personală a tâlcuitorului Scripturii, cât și de metodologia ermineutică umană. Despre aceste chestiuni vom vorbi însă mai pe larg în cea de-a patra parte a cursului nostru[61]. Aici reținem deocamdată faptul că aspectul diacronic al inspirației face din aceasta o adevărată categorie ermineutică cu implicații multiple în procesul de exegeză, dar și în viața personală duhovnicească, și chiar în cea liturgică. Pe acest aspect de cuvânt purtător și dătător de har pe care îl au cuvintele Scripturii se întemeiază și întrebuințarea liturgică a Evangheliei, atât în procesiunile de la Sfânta Liturghie sau alte slujbe, precum și în

---

[59] *ibidem*

[60] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* XI, trad. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 262

[61] „Noțiuni de ermineutică biblică"

cinstirea deosebită care i se dă de către credincioşi (de exemplu, închinarea la Sfânta Evanghelie în cadrul utreniei duminicilor etc.).

Începând cu scriitorul bisericesc Origen, se poate identifica în scrierile vechi şi patristice existenţa unei alte categorii de inspiraţie, diferită de cea biblică. Este vorba de inspiraţia pe care trebuie să o aibă tâlcuitorul Scripturii pentru a putea pătrunde în tainele acesteia:

> „Pentru ca Biblia să nu rămână cartea închisă a Apocalipsei, cititorul trebuie să audă în vremea lecturii un cuvânt intim în sufletul său. Pentru a-l înţelege pe Isaia sau pe Daniel trebuie să fii în acelaşi Duh Sfânt care i-a inspirat"[62].

Sfântul Grigorie Taumaturgul spune de asemenea că:

> „aceeaşi putere este necesară celor care profeţesc şi celor care îi ascultă pe profeţi, şi nimeni n-ar putea să asculte pe profet dacă însuşi Duhul care profeţeşte în el nu i-ar acorda înţelegerea cuvintelor Sale"[63].

Unii teologi mai noi vorbesc chiar despre faptul că „nu este una inspiraţia Scripturii şi alta inspiraţia Părinţilor"[64]. În acelaşi sens se pronunţă şi profesorul de Dogmatică G. Martzelos, de la Tesalonic, atunci când arată că există „o acţiune continuă a energiei Mângâietorului, care conduce fără deosebire atât pe Apostoli cât şi pe Părinţi, adică întreaga Biserică"[65]. De asemenea, Sfintele Soboare a

---

[62] Cf. ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, X, 28 şi *Comentariu la Evanghelia după Matei*, XIV, 11; XV, 30, *apud* HENRI CROUZEL, *Origen: personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, trad. rom. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 127.

[63] Sfântul GRIGORIE TAUMATURGUL, *Cuvânt de mulţumire*, XV, 179, *apud* H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 127

[64] GEORGE FLOROVSKY, *Sfânta Scriptură, Biserica, Tradiţia*, Tesalonic, p. 25

[65] Prof. Dr. GEORGIOS MARTZELOS, *Sfinţii Părinţi şi problematica teologică*, trad. de Pr. Cristian-Emil Chivu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2000, p. 28

toată lumea (ecumenice) își încep hotărârile lor cu expresia „părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă", preluată din hotărârea sinodului apostolic de la Ierusalim (F.A. 15, 28), mărturisind prin aceasta împreuna-lucrare a harului. Chiar dacă socotim inspirația biblică drept un fenomen care i-a caracterizat numai pe autorii biblici, totuși nu o distingem după esența ei de aceste tipuri de inspirație pe care le-am amintit mai sus, și care caracterizează scrierile Sfinților, deoarece aceste scrieri sau hotărâri sinodale nu reprezintă altceva decât extensiunea și explicitarea învățăturilor inspirate ale Sfintei Scripturi. În acest sens, inspirația de care se vorbește în legătură cu scrierile patristice sau ale Soboarelor Bisericii reprezintă o extensiune și un efect de-a lungul timpului ale inspirației biblice propriu-zise. Trăind în duhul Scripturii, îmbibându-și mintea și viața de cugetele și cuvintele ei, împlinind toate cele rânduite de Dumnezeu, Sfinții s-au împărtășit de harul acesteia, și de aceea și serierile lor pot fi socotite ca insuflate și inspirate, dar într-un sens mai larg al cuvântului. Inspirația biblică în sens strict caracterizează numai cărțile Sfintei Scripturi, ceea ce asigură Scripturii un ușor raport de preeminență în ansamblul scrierilor Bisericii. De aceea, pentru susținerea unei învățături de credință este absolut necesară o fundamentare biblică, chiar și printr-un un singur verset. De asemenea, Biserica refuză să dogmatizeze sau să proclame anumite învățături, care deși pot avea o bună mărturie în Tradiție și în viața liturgică (de exemplu, înălțarea cu trupul la cer a Maicii Domnului), totuși nu au fundament biblic. Prin aceasta vedem că Biserica cinstește scrierile patristice și ale Sfinților și face o distincție foarte fină, dar reală, între inspirația biblică și cea a Sfinților.

În lumina acestor precizări trebuie înțelese și aspectele pe care le vom dezvolta în capitolele despre uzul Scripturii în mediul monahal și despre locul Bibliei în viața duhovnicească.

I.5. Vechiul şi Noul Testament

Sfânta Scriptură în întregul ei reprezintă consemnarea scrisă sub inspiraţie dumnezeiască a unei părţi din Revelaţie şi ea este unitară, chiar dacă o găsim împărţită în două mari secţiuni: Vechiul şi Noul Testament. Ambele Testamente reprezintă cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor, dau mărturie despre unul şi acelaşi Dumnezeu şi sunt rodul lucrării aceluiaşi Duh Sfânt. De aici rezultă o unitate dogmatică şi de perspectivă teologică a ambelor mari părţi care compun Biblia, precum şi a diferitelor cărţi din cadrul acestora. Unitatea dintre Vechiul şi Noul Testament este evidenţiată, bunăoară, de Sfântul Grigorie de Nyssa, care, referindu-se la Sfânta Scriptură, spune că întreaga sa teologhisire se întemeiază pe „cuvântul inspirat al Testamentului"[66] şi pe „predania Părinţilor"[67]. Aşadar, putem vedea că el foloseşte cuvântul Testament la singular pentru a desemna întreaga Biblie, arătând unitatea strânsă dintre cele două Testamente.

Deşi sunt intim unite, totuşi Vechiul şi Noul Testament sunt distincte unul de celălalt. Această distincţie face ca între ele să se nască o serie de raporturi. Un prim raport vizează faptul că în Vechiul Testament avem de-a face cu o pregătire a omenirii pentru primirea descoperirii depline a lui Iisus Hristos şi a Evangheliei Sale. Din acest motiv, Vechiul Testament lipsit de cel Nou rămâne nedesăvârşit şi pentru a putea fi citit şi înţeles în sensul pe care Dumnezeu l-a imprimat lui este nevoie de o perspectivă noutestamentară în citirea şi interpretarea sa.

Sfinţii Părinţi vorbesc despre o gradaţie, despre o anume ierarhie între cărţile Sfintei Scripturi. Această concepţie poate fi urmărită

---

[66] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt Apologetic la Hexaimeron*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua: Scrieri exegetice, dogmatico-polemice şi morale*, traducere de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 95

[67] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 5*, 3, SC 363, p. 168

începând cu Origen şi trecând prin Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Dionisie Areopagitul şi Sfântul Maxim Mărturisitorul. Potrivit acestei gradaţii, nu toate cărţile Sfintei Scripturi au aceeaşi „densitate" harică, nu toate vorbesc la fel de limpede despre tainele mântuirii şi nu toate au aceeaşi putere de a-L face prezent prin har pe Dumnezeu cel ce ne grăieşte prin Scripturi. Sfântul Vasile cel Mare vorbeşte despre o ierarhie între cărţile Proverbelor, Ecclesiastului şi Cântării Cântărilor, ierarhie care urmăreşte iniţierea sufletului în tainele vieţii duhovniceşti. La Sfântul Grigorie de Nyssa în schimb, ierarhizarea urmăreşte un plan teologic, altul hristologic şi unul duhovnicesc. Gradaţia în plan teologic vizează măsura clarităţii cu care Scriptura vorbeşte despre Dumnezeu ca Treime de persoane, cea în plan hristologic vizează limpezimea grăirii Scripturii despre Iisus Hristos, iar planul duhovnicesc exprimă măsura în care ele aduc folos duhovnicesc cititorului[68].

După cum între diferitele cărţi vechitestamentare există o ierarhie, tot astfel Părinţii Bisericii vorbesc despre o ierarhie între Vechiul şi Noul Testament. Astfel că Noul Testament preia cele din Vechiul Testament înfăţişate acolo sub forma unor pilde, închipuiri sau profeţii şi le desăvârşeşte. Inclusiv litera legii lui Moise devine duhovnicească doar în măsura în care ea este „pedagog către Hristos". Până la venirea Mântuitorului şi a harului, deşi legea era duhovnicească, ea nu putea fi înţeleasă ca atare deoarece îi lipsea împlinirea desăvârşită şi duhovnicească pe care a primit-o în Hristos. În partea a patra a cursului vom analiza principiul hristologic de tâlcuire a Scripturii şi vom observa acest lucru în chip mai detaliat. Aici este locul să arătăm că acest principiu se întemeiază pe hristocentrismul întregii Scripturii şi că putem vorbi despre hristocentrismul Vechiului Testament prin aceea că doar în Hristos cele din legea cea veche îşi găsesc deplina împlinire şi tâlcuire.

Dar Sfinţii Părinţi nu s-au ocupat numai de aspectele dogmatice ale raporturilor dintre Vechiul şi Noul Testament, ci au integrat această

---

[68] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Ecclesiast* I, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30, pp. 197-198

teologhisire în cadrul general al vieții duhovnicești pe care ei o trăiau, o propovăduiau și către care își îndrumau turma. În acest cadru, raportul dintre Vechiul și Noul Testament este înțeles pe linia aprinderii dorului după Hristos. Astfel, rolul Vechiului Testament, dincolo de informațiile legate de zidirea lumii și a omului, de căderea în păcat și de restul evenimentelor și profețiilor pe care le conține, este acela de a ne deștepta dorul și râvna după patria cea cerească, după Ierusalimul cel de sus, după starea noastră paradisiacă. Citind Vechiul Testament creștinul își cunoaște mai bine obârșia și starea de decădere, precum și trebuința unui Mântuitor. Această stare duhovnicească de dorință a mântuirii, de nostalgie a paradisului și a lui Dumnezeu este foarte importantă pentru viața duhovnicească. Ea asigură râvna necesară înaintării și ferește de blazare.

Atât Vechiul cât și Noul Testament urmăresc scoaterea omului de sub influența duhurilor nefaste și în amândouă putem experia prezența aceluiași Dumnezeu care a inspirat scrierea lor. Faptul că în scrierile Proorocilor lucește același Hristos Care se va arăta desăvârșit din Fecioară și va da Evanghelia, îl face pe Sfântul Grigorie să vorbească despre o Biserică a Vechiului Testament care premerge celei desăvârșite a Noului Legământ. Biserica cea veche era una a tipurilor, a închipuirilor, a umbrelor. Toate acestea au fost mistuite prin arătarea Evangheliei[69]. Așadar este nevoie de credința în Hristos și de învățătura Sa pentru a înțelege adevăratul sens al Vechiului Testament. Lectura hristologică a Vechiului Testament face ca și scrierile vechitestamentare să fie la fel de importante în viața creștinului ca și cele noutestamentare, chiar dacă între ele, așa cum am văzut, există o ierarhizare. De aceea cele două se cer citite împreună și o bună înțelegere a Noului Testament doar în măsura în care este citit și asimilat și Vechiul Testament.

Unitatea dintre Vechiul și Noul Testament este arătată de asemenea și de prezența tipurilor. Despre ele vom vorbi mai pe larg în partea a

---

[69] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* V, *trad. cit.*, p. 178

patra a cursului. Deocamdată semnalăm aici prezenţa şi importanţa lor deoarece tipurile arată în modul cel mai pregnant raportul pregătire-împlinire existent între Vechiul şi Noul Testament. Mai mult, aceste raporturi nu sunt nişte simple conjecturi stabilite intelectual şi arbitrar de teologi, ci reprezintă nişte „corespondenţe tainice"[70] intenţionate de Duhul Sfânt, Care a imprimat istoriei mântuiri un anumit curs şi apoi a insuflat pe oamenii sfinţi spre a descifra aceste taine. Tipurile deci mărturisesc unitatea internă, ontologică, dintre Vechiul şi Noul Testament din perspectiva desfăşurării evenimentelor istorice, între care unele reprezintă prefigurarea (tipul) din Vechiul Testament, iar altele împlinirea acestor prefigurări (antitipul) în Noul Testament.

I.6. Lectura duhovnicească a Scripturii în tradiţia monastică (*lectio divina*)

Biserica a moştenit de la Sinagogă nu numai Vechiul Testament, ci şi unele metode exegetice, precum şi un anumit tip de lectură scripturară prin care cititorul încearcă să sesizeze cuvântul personal şi concret pe care Dumnezeu i-l adresează prin intermediul Sfintelor Scripturi. De aceea îndemnul Sfântului Ciprian al Cartaginei poate fi considerat un program duhovnicesc pentru lectura duhovnicească a Scripturii:

> „Sau roagă-te cu sârguinţă, sau citeşte Scriptura! Sau vorbeşte-I lui Dumnezeu, sau ascultă-L!"[71]

În vechea tradiţie monahală egipteană slujbele dumnezeieşti erau reprezentate de aşa-numita „sinaxă mică", în cadrul căreia se citeau 12

---

[70] Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare creştină a Vechiului Testament", *Altarul Banatului* VIII (1997), nr. 7-9, p. 33

[71] Sfântul CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistola* 1, 15, PL 4, 221

psalmi şi 12 rugăciuni. Această sinaxă era „mică" în comparaţie cu cea „mare", în care se săvârşea Sfânta Euharistie şi care avea loc sâmbăta şi duminica. Restul timpului era ocupat de monahi cu rugăciuni scurte şi dese, alcătuite fie din versete sau chiar fragmente de versete din psalmi, fie din rugăciunea lui Iisus[72]. Alături de rugăciunea deasă se practica „meditaţia" (μελετη)[73], care consta în repetarea cu voce scăzută a unor texte din Sfânta Scriptură învăţate pe de rost în acest scop. Meditaţia textelor sfinte ţine încă de făptuire[74], dar este un mijloc excelent de a accede la contemplaţie, atât de căutată de monahi. Repetarea meditată a unui text biblic permitea ca duhul ascetului să sesizeze treptat sensuri duhovniceşti tot mai adânci. Rugăciunile şi meditaţia alternau şi se împleteau cu al treilea factor: rucodelia, munca săvârşită pentru procurarea celor necesare. Despre procesul lăuntric, intim al pătrunderii şi lucrării cuvântului scripturar în sufletul celui ce-l citeşte şi meditează vom vorbi în capitolul următor. Aici ne aplecăm doar asupra practicii efective de a medita Scripturile şi de integrarea ei în viaţa cotidiană a monahului. Ceea ce se caută prin această meditare este lăsarea în mâna atotblândă, dar şi atotputernică, a lui Dumnezeu, Care, prin Duhul Său cel Sfânt, iniţiază sufletul pregătit pentru aceasta în tainele dumnezeieşti ascunse în spatele literei Scripturii.

Pentru monahii din pustia sketică, una din principalele îndeletniciri duhovniceşti era citirea şi meditarea Scripturii[75]. Despre vieţuitorii obştii Sfântului Pahomie cel Mare ni se relatează că cugetau şi citeau

---

[72] Despre care ştim din descoperirile arheologice făcute în 1965 în Egiptul Inferior, la Kellia, că era practicată cu asiduitate de monahi (ANTOINE GUILLAUMONT, *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, 1998, studiile: „O inscripţie în limba coptă despre «rugăciunea lui Iisus»" şi „Rugăciunea lui Iisus la călugării de Egipt", pp. 229-250, respectiv pp. 175-186).

[73] TOMAS SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. II Rugăciunea*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, 1998, p. 140 ş.u.

[74] Potrivit împărţirii tripartite clasice a vieţii duhovniceşti în: făptuire, iluminare şi desăvârşire.

[75] T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 140 ş.u.

neîncetat Sfânta Scriptură[76] şi nici nu erau călugăriţi până ce nu învăţau să citească. De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare îşi redactează învăţătura ascetică şi regulile călugăreşti aproape exclusiv printr-o însăilare de citate scripturare.

Acest tip de lectură a Scripturii se sprijină pe o anumită înţelegere a naturii ei. Pe de o parte ea este înţeleasă ca şi cuvânt al lui Dumnezeu către fiecare om, iar pe de altă parte sensul ei căutat prin meditaţie este cel de natură duhovnicească[77]. Înţelegerea „după literă" este văzută ca o rămăşiţă iudaică, câtă vreme creştinii sunt chemaţi să înţeleagă Biblia în Duh. De aici şi necesitatea rugăciunii pentru a înţelege Scriptura, precum şi starea de rugăciune ca finalitate a lecturii duhovniceşti a Scripturii. Sensul unui text nu este sesizat numai prin studiu, chiar dacă putem folosi o serie de instrumente auxiliare (dicţionare, gramatici etc.)[78], ci mai cu seamă prin citirea meditată a Scripturii, însoţită de rugăciunea făcută anume pentru ca Dumnezeu însuşi să descopere inimii noastre acest sens. Astfel, avem diferite rugăciuni lăsate de unii Sfinţi Părinţi pentru citirea Sfintei Scripturi. Sfântul Ioan Gură de Aur, bunăoară, ne-a lăsat o Rugăciune când urmează să citeşti sau, altul citind, să asculţi:

> „Doamne Iisuse Hristoase Dumnezeul nostru, deschide ochii şi urechile inimii mele ca să aud cuvintele Tale şi să înţeleg şi să fac voia Ta, Doamne, că nemernic sunt eu pe pământ. Nu ascunde de la mine poruncile Tale, ci deschide ochii mei ca să înţeleg măririle din Legea Ta. Căci către

---

[76] *ibidem*

[77] Vezi în partea a patra capitolul despre sensurile Sfintei Scripturi.

[78] Cf. ENZO BIANCHI, *Cuvânt şi rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, trad. rom. M. C. Oros, Ed. Deisis, 1996, p. 79: „Dacă ai mijloacele necesare citeşte textele originale în ebraică sau în greacă, altminteri mulţumeşte-te cu o traducere. Serveşte-te întotdeauna proporţional cu pregătirea ta intelectuală de Septuaginta şi de Vulgata, care sunt traduceri sfinte cinstite de Biserică de-a lungul veacurilor".

Tine nădăjduiesc Dumnezeul meu, că Tu îmi vei lumina inima. Amin”[79].

La fel şi Sfântul Isaac Sirul, marele dascăl al vieţii pustniceşti, ne învaţă să ne rugăm:

„Doamne, dă-mi să primesc simţirea puterii celei din cuvintele Scripturii”[80].

Dacă Logosul veşnic al Tatălui S-a întrupat gradual în cosmos, în Scriptură şi, deplin şi ipostatic, din Sfânta Fecioară Maria, atunci lectura duhovnicească a Scripturii ne conduce la o împărtăşire de Hristos. Din acest punct de vedere este inadecvată însăşi „folosirea cuvântului *lectură* pentru a caracteriza contactul cu cărţile duhovniceşti, căci pentru monahii din vechime era vorba de o cuminecare, de un dialog cu Dumnezeu”[81]. „Cât de dulci sunt cuvintele dumnezeieşti sufletului preaînţelept! Ca o hrană ce încălzeşte trupul”, scrie Sfântul Isaac Sirul[82].

Alt mare Sfânt siriac, Sfântul Efrem Sirul, vorbeşte despre un raport al său cu Scriptura plin de dragoste, personificând cuvintele Scripturii şi acordându-le o forţă lucrătoare în suflet:

„Am citit începutul Cărţii
şi m-am umplut de bucurie,
căci versetele ei, şi-au deschis braţele să mă întâmpine.

---

[79] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Fragmente la Ieremia*, PG 64, 923-924

[80] „Rugăciunea citirii”, în: Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe. Cuvântul ascetic LXXIII: Care cuprinde sfaturi pline de folos, pe care le-a grăit cu iubire celor ce l-au ascultat pe el cu smerenie*, FR 10, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 370.

[81] TOMAS SPIDLIK, *op. cit.*, p. 128. A se vedea de asemenea întregul capitol VI: „Lectura meditată”, pp. 128-148.

[82] Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe. Cuvântul XLV: Despre mila Stăpânului, prin care s-a pogorât, din înălţimea măririi Lui, la neputinţa oamenilor; şi despre încercări*, FR 10 (ed. cit.), p. 239

Cel dintâi a alergat spre mine, m-a sărutat
şi m-a condus la tovarăşul lui;
şi când am ajuns la versetul
în care este scrisă istoria Raiului
ea m-a ridicat şi m-a dus din sânul Cărţii
în însuşi sânul Raiului"[83].

Tot el scrie despre Scriptură că

„e o Carte care, mai presus de toate celelalte,
prin istoriile ei
ne face simţit Ziditorul şi ne predă lucrările Lui;
face văzute toate podoabele Lui şi arată iscusinţa Lui"[84].

Mai mult chiar, lectura insistentă şi meditată a Scripturilor are ca efect dobândirea asemănării cu Cel ce ne grăieşte prin ele: „Bine faci că nu laşi din mâini oglinda lustruită a Sfintei Evanghelii a Domnului tău, căci ea oferă asemănarea tuturor celor ce privesc în ea", scrie acelaşi Părinte dumnezeiesc[85].

Cuviosul Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, face o legătură între statura duhovnicească a cititorului Scripturii şi modul în care acesta percepe şi împlineşte cuvântul biblic:

„Altfel citesc Scripturile cei începători în viaţa de evlavie, altfel cei care au înaintat până la mijloc şi altfel cei care au alergat până la desăvârşire. Celor dintâi citirea le este pâinea de la masa lui Dumnezeu, care susţine inimile lor în sfinţitele nevoinţe ale virtuţii şi le dă vigoarea tăriei pentru lupta cu duhurile care pricinuiesc patimile, şi face luptători viteji împotriva dracilor, ca să poată zice:

---

[83] Sfântul EFREM SIRUL, *Imnele despre paradis* 5, 3, trad. rom. diac. Ioan Ică jr, în vol.: SEBASTIAN BROCK, *Efrem Sirul*, trad. rom. Pr. M. Ielciu, Ed. Deisis, 1998, p. 210

[84] *ibidem*, 6, 1, *trad. cit.*, p. 214

[85] *Ad Publium*, citat de S. BROCK, *trad. cit.*, p. 93

«Gătit-ai înaintea mea masă împotriva celor ce mă necăjesc pe mine» (Ps. 22, 5). Celor de-al doilea, le este vin din potirul dumnezeiesc, înveselind inimile lor şi scoţându-i din ei înşişi prin puterea înţelesurilor şi ridicându-le mintea de la litera care-i omoară, ca să cerceteze adâncurile duhului ei şi să le fie întreagă născătoare şi descoperitoare de înţelesuri, încât să poată spune şi aceştia, cu drept cuvânt: «Paharul Tău mă îmbată cu tăria lui» (Ps. 22, 5). Iar celor din urmă, le este untdelemn al Duhului Dumnezeiesc, înfrăgezindu-le sufletul, îmblânzindu-l şi smerindu-l prin covârşirea iluminărilor dumnezeieşti şi ridicându-l mai presus de slăbiciunea trupului, ca să poată striga şi ei, bucurându-se: «Vărsat-ai untdelemn peste capul meu şi mila Ta mă va urma în toate zilele vieţii mele» (Ps. 22, 5-6)"[86].

În viaţa Sfântului Serafim de Sarov se istoriseşte că încă de pe când era frate de mănăstire acesta citea cu râvnă Sfânta Scriptură în poziţie de rugăciune, străduindu-se să o aplice în practică, făcând astfel viaţa sa o adevărată exegeză vie a Evangheliei[87].

Experienţa ascetică a monahilor a recunoscut în cuvintele Scripturii o puternică armă împotriva gândurilor şi sugestiilor păcătoase ale diavolului. Astfel, avem de-a face în tradiţia monahală cu o folosire a Scripturii numită „antiretică", adică cu opunerea unor anumite versete biblice feluritelor atacuri de gând demonice. Scopul e de a curăţi mintea, de a o lumina şi împuternici în luptă prin folosirea „sabiei Duhului, care e cuvântul lui Dumnezeu" (Efes. 6, 17). Clasic în acest domeniu e *Antireticul* scriitorului ascetic Evagrie Ponticul.

---

86 NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă. Suta a doua a capetelor naturale: despre curăţirea minţii*, c. 90, FR 6, trad. introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 296

87 cf. Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov: viaţa, nevoinţele şi învăţăturile*, ediţie îngrijită de Arhim. Ioanichie Bălan, Arhiepiscopia Sucevei şi Rădăuţilor, 1999, pp. 53-68

Un alt rost al citirii rugate, duhovnicești, a Scripturii este ca această citire să devină pentru monah experierea prezenței lui Dumnezeu, prilej de ascultare a Cuvântului dumnezeiesc. Sfântul Grigorie de Nyssa spune în una din omiliile sale la Cântarea Cântărilor că prin intermediul cuvântului biblic plin de har, sufletul care îl meditează ajunge la „simțirea prezenței lui Dumnezeu"[88], într-un mod ce ține de simțurile duhovnicești ale creștinului, dăruite lui prin harul Mirungerii. Astfel are loc o comuniune cu Dumnezeu numită chiar „cuminecare prin cuvânt". Pe această linie trebuie înțelese paralela Scriptură-Euharistie ce apare în scrierile Sfinților Părinți și despre care Părintele Vasile Mihoc scrie: „ascultarea Evangheliei este deja comuniune cu Hristos, pregătind comuniunea mai deplină prin primirea Sfintei Euharistii"[89]. În acest fel Biblia este cartea de căpătâi a vieții contemplative. Sfântul Ioan Gură de Aur spune de aceea că

> „citirea și cunoașterea Scripturilor întărește mintea, curățește conștiința, smulge patimile înrobitoare, însămânțează virtutea, înalță mintea [...], ne ridică deasupra curselor diavolului, ne face să ne sălășluim aproape de cer..."[90].

Din acest punct de vedere, exegeza Scripturii în Biserica Ortodoxă trebuie să fie în permanent legată de lectura meditată. Altfel exegeza devine un steril exercițiu raționalist cu pretenții religioase și exclusiviste, de monopolizare a înțelegerii Scripturii, neavând o rezonanță în viața sufletească, duhovnicească a exegetului sau a celor cărora li se adresează exegeza sa. De aceea Sfântul Simeon Noul Teolog se plângea profetic:

---

[88] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* XI, *trad. cit.*, p. 262

[89] Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi...", *art. cit.*, p. 31

[90] Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a V-a despre râvna spre cele prezente*, PG 63, 485

„Câți tâlcuiesc Scripturile și n-au cunoscut defel pe Cel ce grăiește în Scripturi!"[91].

I.7. Sfânta Scriptură în viața duhovnicească

Viața duhovnicească cuprinde tot ceea ce face, trăiește, primește și împreună-lucrează omul cu Dumnezeu în sânul Bisericii lui Hristos pentru a dobândi mântuirea, adică pentru a se îndumnezei. Viața duhovnicească are început în cristelnița Botezului și se arată treptat, în măsura împlinirii poruncilor lui Hristos, fiind tocmai viața Lui în noi. Dar după cum El „sporea cu înțelepciunea, cu statura și cu harul la Dumnezeu și la oameni" (Lc. 2, 52), tot așa și viața duhovnicească a mădularelor trupului Său tainic va fi o creștere spre ținta pe care ne-a arătat-o Sfântul Pavel: „starea bărbatului desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efes. 4, 13). Viața, prin însăși natura ei, presupune un dinamism și o mișcare. Cu atât mai mult viața duhovnicească este dinamică, o luptă, o alergare la țintă și o urmărire necurmată a desăvârșirii (cf. Filip. 3, 12-14).

Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că

> „două sunt lucrurile care îl apropie pe om de Dumnezeu. Unul e cugetarea nerătăcită despre Cel ce este cu adevărat, ca să nu cadă prin socoteli rătăcite în păreri păgâne și eretice despre Dumnezeu. [...] Iar celălalt e gândul curat ce alungă din suflet toată simțirea pătimașă"[92].

Așadar, pentru o viață duhovnicească care să fie încununată de Dumnezeu cu har și cu mântuire avem nevoie de ortodoxia credinței și

[91] Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursul 15*, *trad. cit.*, p. 404

[92] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* XIII, *trad. cit.*, p. 288

de o vieţuire ascetică. Între acestea două, ca între două ziduri de pază şi apărare, omul va putea să înainteze în siguranţă în cunoaşterea lui Dumnezeu şi în sfinţenie.

Sfânta Scriptură are, potrivit Tradiţiei Bisericii Ortodoxe, un loc şi un rol precise în viaţa duhovnicească a oricărui creştin, mirean sau cleric. Sfântul Siluan Athonitul scrie în acest sens:

> „Citiţi dumnezeieştile Scripturi, în care viază harul care vă va îndulci şi aşa veţi cunoaşte pe Domnul şi-I veţi fi robi Lui cu bucurie, ziua şi noaptea."[93]

Acest sfat duhovnicesc cuprinde în sine un anume tip de raportare a noastră la Sfintele Scripturi. Această raportare se întemeiază pe credinţa în inspiraţia Scripturilor, inspiraţie care face din Biblie o carte vie şi duhovnicească în sensul cel mai limpede al cuvântului. Citirea Scripturii este căutarea întâlnirii cu Persoana lui Iisus Hristos. Vedem deci că ceea ce am schiţat în capitolele anterioare ca fiind concepţia Bisericii despre Sfânta Scriptură întemeiază întrebuinţarea specifică a Scripturii, proprie doar Bisericii. În plus, nu ajunge să ştim că Evanghelia „este prezenţa lui Dumnezeu-Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos", după cuvântul Sfântului Atanasie al Alexandriei[94], ci trebuie să şi facem strădania ascetică de a ne întâlni cu El, care ne grăieşte în ea. Sfântul Siluan, în cuvântul pe care l-am citat, înfăţişează tocmai această lucrare a Scripturilor care, citite în duh de rugăciune şi de pocăinţă, dau o cunoaştere directă a Domnului.

Aşadar, în privinţa locului Sfintei Scripturi în viaţa duhovnicească reţinem trei lucruri:

a) înţelegerea vieţii duhovniceşti ca o creştere a staturii duhovniceşti spre cea a bărbatului desăvârşit;

---

[93] Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul..., trad. cit.*, p. 223
[94] Sfântul ATANASIE CEL MARE, *De communi essentia*, 50, PG 28, 77

b) încadrarea acesteia între ortodoxia credinţei şi ascetismul vieţuirii şi
c) caracterul ontologic al prezenţei prin har a Domnului în Sfânta Scriptură.

Dintre Părinţii care au descris cel mai bine dinamica vieţii duhovniceşti şi împletirea în iureşul ei a celor trei elemente amintite, ne vom opri asupra Cuviosului Calist Catafigyotul. În scrierea sa *Despre viaţa contemplativă* arată foarte detaliat locul Scripturii în fiecare etapă a vieţii duhovniceşti. Pentru Cuviosul Calist, ca şi pentru restul Părinţilor, viaţa duhovnicească este o „vieţuire după minte", lăuntrică, tainică, în care privind spre Hristos, „prin împărtăşire de Duhul de-viaţă-făcător, mintea îşi primeşte şi ea, zi de zi, creşterea cuvenită ei, întărindu-se în unitatea, simplitatea şi starea ei de îndumnezeire"[95]. Fiindcă mintea, *nous*-ul omului, este tronul harului şi al Dumnezeirii în om[96], starea minţii va caracteriza starea duhovnicească, „odată ce fără a se îndumnezei mintea, omul nu se poate îndumnezei"[97]. Prin „minte" Sfinţii Părinţi nu înţeleg ceea ce înţelegem noi astăzi. Pentru ei mintea nu e doar îngusta raţiune ce funcţionează după principiile logice ale lumii căzute. Sfera minţii e mult mai vastă şi din punct de vedere biblic şi patristic ea e sinonimă cu duhul omului sau cu inima sa. Căderea a sfărâmat unitatea minţii şi a rupt raţiunea de inimă şi de atunci omul îşi caută unitatea originară, se caută pe sine[98].

---

[95] CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, c. 9, FR 8, trad. introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 406

[96] *Ibidem*, c. 81, p. 501. La fel afirmă şi Sfântul Macarie Egipteanul: „Tronul Dumnezeirii este mintea, iar tronul minţii este Dumnezeirea şi Duhul" (*Omilia a VI-a*, 5, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri*: *Omilii duhovniceşti*, PSB 34, p. 123).

[97] CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască...*, c. 81, FR 8 (ed. cit.), p. 501.

[98] Pentru detalii, a se vedea studiul: Ieromonah AGAPIE CORBU, „Pnevmatologie şi antropologie ascetică după Sfântul Evanghelist Ioan (C.3, 6, 8)", în: *Analele*

Viața duhovnicească este, prin urmare, o reîntoarcere a noastră în noi înșine, o rezidire a noastră, o unire a rațiunii cu inima unde învățăm legile lumii dumnezeiești pentru care am fost zidiți. În ceastă căutare, citirea Scripturii are o lucrare îndoită la nivel ontologic și la nivel de informație, de învățătură.

La nivel ontologic, citirea Sfintei Scripturi lucrează adânc asupra duhului omului, născând în el un simțământ al prezenței lui Dumnezeu, dându-i adică o anumită cunoaștere printr-o „atingere" a lui Dumnezeu, iar la nivel de transmitere a învățăturii Scriptura întemeiază orice dogmă formulată sau formulabilă de către Biserică. Între cele două nivele există o foarte strânsă legătură și dependență. Tâlcuirea Scripturii, pe care se întemeiază activitatea învățătorească a Bisericii, nu poate fi desprinsă de legătura duhovnicească pe care tâlcuitorul trebuie s-o aibă cu Hristos. Fără aceasta, „teologia" sa va fi fără Duh, moartă, demonică fiindcă

> „nimic nu este mai sărac decât mintea care stând afară de Dumnezeu filosofează despre Dumnezeu"[99].

În cele ce urmează în prezentul ne vom ocupa numai de primul nivel, cel ontologic.

La acest nivel se dă lupta pentru despătimire și sfințire. În această luptă una dintre patimile minții ce se împotrivesc vieții duhovnicești, sau unul din cei trei „uriași" care-l împiedică pe om să înainteze este neștiința (*agnoia*)[100]. În viața duhovnicească neștiința înseamnă necunoașterea atât a lui Dumnezeu cât și a voii Lui, adică a învățăturii mântuitoare a Evangheliei. Or, tocmai în aceste două direcții țintește citirea Sfintei Scripturi. Pe de o parte ne dă învățătura mântuirii, pe de

---

Universității „Aurel Vlaicu", seria „Teologie", fascicola „Teologie și Științe umaniste", Arad, 2000, pp. 60-65.

[99] Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic...*, c. 6, FR 1 (ed. cit.), p. 415

[100] Arhimandrit EUSEBIE VITTIS, *Hedone-odyne*, în lb. gr., vol. 1, Atena, 1997, p. 89

alta ne dă un har care-i este imanent ei deoarece este inspirată şi dumnezeiască. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că

> „mintea este fără formă prin ea însăşi şi fără întipăriri. Forma ei constă fie în iluminarea Sfântului Duh, cunoaştere care e rodul virtuţilor, fie în neştiinţa a cărei cauză sunt patimile"[101].

Aşadar mintea poate avea două stări: una duhovnicească, în care ea are „forma" dată de har prin intermediul virtuţilor, alta, a neştiinţei, care înseamnă lipsa atingerii minţii cu harul dumnezeiesc şi a cunoaşterii directe a lui Dumnezeu. Din această pricină citirea Sfintei Scripturi trebuie făcută împreună cu ducerea unei vieţi creştine în sânul Bisericii, de împlinire a poruncilor, de strădanie pentru dobândirea sfintelor virtuţi astfel încât mintea noastră să se poată cumineca întru simţire cu Cuvântul cel viu al lui Dumnezeu prin Scriptură. Altfel omul va avea doar „cunoştinţa care îngâmfă" (1 Cor. 8, 1) şi care, în tradiţia duhovnicească a Bisericii se cheamă tot neştiinţă.

Potrivit Cuviosului Calist, cuvintele duhovniceşti, şi mai cu seamă cele ale Sfintei Scripturi, „obişnuiesc să facă mintea să propăşească şi să înainteze, şi o înalţă în această înaintare până acolo unde cuvântul nu mai ajunge", adică până la lucrarea ce se săvârşeşte în tăcere, adică rugăciunea extatică[102]. De ce au cuvintele Scripturii o aşa de mare înrâurire asupra minţii? – Pentru că sunt insuflate de Duhul Sfânt. Şi de ce Scriptura ridică mintea de la grăire şi împrăştiere spre tăcere? – Pentru că

> „odată ridicată mintea în ţinutul ascunzimii dumnezeieşti, ea [mintea] păstrează în mod natural tăcerea"[103].

---

[101] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capetele teologice*, suta a 7-a, c. 19, *Filocalia greacă*, vol. 2, Atena, 1958, p. 171
[102] CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, c. 38, FR 8 (ed. cit.), p. 449
[103] *ibidem*, c. 37, p. 448

Desigur că această răpire în „ascunzimea dumnezeiască" este rodul unei îndelungi vieţuiri întru paza grijulie a poruncilor Domnului şi întru linişte şi retragere. Dar până la această răpire, de care foarte puţini se învrednicesc, există o scară de stări şi forme ale rugăciunii, în care mintea se întoarce tòt mai mult din împrăştierea cea din afară spre interior, unde sălăşluieşte Hristos. Tocmai în acest proces de adunare a minţii Scriptura ajută mintea să primească tot mai mult o formă duhovnicească şi să se izbăvească de amintita neştiinţă. Mintea fiind pururea în mişcare, ar fi o greşeală să încercăm să o oprim. Folosim însă energia acestei mişcări şi, cu ajutorul cuvintelor de Dumnezeu insuflate ale Scripturii, o îndreptăm spre cele dumnezeieşti. Câştigul este dublu: pe de o parte, ne hrănim cu cuvintele Domnului şi-I aflăm voia; pe de alta, mintea, în mod analog cu profunzimea meditaţiei şi a adunării atenţiei la cele citite, capătă o formă tot mai aptă pentru primirea harului şi se împărtăşeşte de el, „atingându-se de poala hainei lui Hristos". Aşa începe omul să gândească, să vadă, să vorbească duhovniceşte, în consonanţă cu cele citite în Scriptură şi în duhul Scripturii. Aşa,

> „prin stăruinţă cu înaintarea vremii, ducând o viaţă de linişte şi fără tulburare şi cugetând numai la cele dumnezeieşti, prin mijlocirea Scripturii şi a lucrurilor văzute, îşi face drept îndeletnicire să privească, pe cât e cu putinţă, zidirea duhovniceşte în conglăsuire cu Scriptura"[104].

În ceea ce priveşte modul în care trebuie citită Scriptura, Sfântul Calist precizează că aceasta trebuie făcută duhovniceşte, adică în sânul Tradiţiei Bisericii: „Atât zidirea cât şi Scriptura s-au desfăşurat prin cuvântul lui Dumnezeu şi, privite duhovniceşte, întăresc mintea „şi

---

[104] *ibidem*, c. 81, p. 502

toate puterile ei spre vederea şi înţelegerea lui Dumnezeu"[105]. Insistăm asupra adverbului *duhovniceşte (pnevmatikos)*, care priveşte legătura noastră cu Scriptura şi lumea întreagă. Acest adverb arată că doar o asemenea legătură cu Scriptura va avea ca rod o înaintare a noastră în har, „în cunoaşterea voii Lui, întru toată înţelepciunea şi priceperea duhovnicească" (Col. 1, 9). Or, în afara Tradiţiei duhovniceşti a Bisericii nu e cu putinţă a citi duhovniceşte Scriptura. De aceea orice erezie îşi poate găsi „temeiuri" Scripturare, dar, fiind ruptă de tradiţia duhovnicească a Bisericii, nu mai poate citi Biblia duhovniceşte şi, prin urmare, nici nu ajunge la o cunoaştere autentică, directă a lui Dumnezeu sau, după cuvântul Cuviosului Calist, la „simţirea prezenţei dumnezeieşti"[106].

A citi duhovniceşte Scriptura nu este posibil fără rugăciune. De ce? – Pentru că doar rugăciunea, înţeleasă de Sfântul Calist ca rugăciunea lui Iisus, în care atenţia e fixată spre adâncul inimii, trezeşte harul baptismal care va „boteza" raţiunea şi o va înduhovnici.

> „De voim să ne îndeletnicim cu contemplarea lui Dumnezeu din Scriptură şi zidire [...] să căutăm întâi să aflăm vistieria dinăuntru inimii noastre"[107].

Avem de-a face, deci, cu două lucrări ale minţii (raţiunii) în urcuşul ei spre Dumnezeu, în curăţirea şi înduhovnicirea ei. Prima este înspre exterior, unde mintea, citind Scriptura, capătă o oarecare „formă" duhovnicească şi se împărtăşeşte de har. A doua este spre înăuntru, spre „cămara" de taină (cf. Mt. 6, 5) unde se află Hristos prin Botez şi Sfintele Taine. Fiecare din aceste două mişcări se sprijină pe cealaltă, îşi trage puterea din cealaltă şi dă putere celeilalte. Avem o mişcare ciclică a minţii care în condiţiile actuale nu poate stărui neîncetat în rugăciune şi, de aceea, i se dă şi o lucrare duhovnicească în

[105] *ibidem*, c. 83, p. 509
[106] *ibidem*, c. 44, p. 460
[107] *ibidem*, c. 83, p. 510

afară, legată de cea lăuntrică, spre care trimite şi din care se hrăneşte, pe care o luminează şi din care se întăreşte.

Întreaga viaţă a creştinului e văzută de Sfântul Calist ca o luptă pentru a ajunge în Adevărul dumnezeiesc cel unic. Despre El dau mărturie zidirea, Scriptura şi Duhul. Avem aici o gradaţie ce corespunde gradului de iniţiere în tainele rugăciunii şi, mai ales, gradului de unire cu Dumnezeu. Dacă la început cunoaştem de departe pe Dumnezeu, din lumea făcută de El, progresăm apoi în cunoaşterea Lui prin Scriptură. Dar forma cea mai înaltă a cunoaşterii Lui este unirea cu El, când Duhul Însuşi se roagă în noi. Această ultimă zonă, e pregătită de celelalte şi cere tăcere fiindcă

> „cei ce au înaintat, trebuie să ajungă de la grăire la tăcere, întrucât au înaintat la contemplarea simplă, fără chip şi fără formă"[108].

Aşadar Scriptura şi citirea ei meditată corespund unei staturi mijlocii în viaţa duhovnicească, ea prilejuieşte minţii o împărtăşire de har, putere şi cunoştinţă şi mijloceşte contemplaţia. Intrarea minţii în contemplaţie nu ţine de voia noastră, dar e pregătită de vieţuirea ascetică, de rugăciune şi de citirea Scripturii.

Harul cu care este îmbibată Scriptura dă şi el o cunoaştere fără cuvinte a lui Dumnezeu. Acest fel de cunoaştere a fost numit de Sfântul Grigorie de Nyssa „simţire a prezenţei lui Dumnezeu"[109]. O asemenea simţire duhovnicească e sămânţa pe care o cultivăm apoi prin rugăciune. Astfel, drumul minţii de la citirea duhovnicească a Scripturii la rugăciune şi contemplaţie e ca o trecere a minţii de la „cele multe" din jurul lui Dumnezeu şi despre Dumnezeu, la unitatea ei în Dumnezeu. Mai întâi această stare e ca „o intuire simplă şi de o

---

[108] *ibidem*, c. 38, p. 451

[109] Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor* XI, *trad. cit.*, p. 262

clipă"[110] ce poate apărea chiar şi la citirea Scripturii. Apoi, dacă prin stăruinţă şi atenţie mintea înaintează pe această cale şi în această direcţie, atunci ajunge treptat la o cunoaştere tot mai adâncă a lui Dumnezeu.

> „Înaintând însă în văzduhul dumnezeiesc şi preaslăvit, mintea e răpită de la lucrarea înţelegerii [discursive] tot mai des, spre starea fără de chip, fără calitate şi fără formă, pătrunzând repede înlăuntrul inimii, prin puterea mai presus de fire a Duhului"[111].

Citirea şi înţelegerea Scripturii e legată deci de viaţa duhovnicească în Biserică, prin Care „cunoaştem cele dăruite nouă de Dumnezeu" (1 Cor. 2, 12). Aşa cuvintele vor fi în mod real, experimental, „duh şi viaţă" (In. 6, 63) şi vom cunoaşte în ele pe Dumnezeu.

---

[110] CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, c. 44, FR 8 (ed. cit.), p. 459
[111] *ibidem*, pp. 459-460

PARTEA A DOUA

ISTORIA EPOCII NOULUI TESTAMENT

II.1. Generalităţi

Istoria Epocii Noului Testament este, cum s-a văzut în partea întâi, o disciplină aparţinătoare Studiului Noului Testament. Ea este relativ recentă[112] şi prezintă mediul de apariţie al scrierilor neotestamentare. Această prezentare vizează aspectele politice, religioase, economice, culturale etc. ale epocii istorice în care au fost scrise cărţile Noului Testament.

Scopul Istoriei Epocii Noului Testament este facilitarea unei exegeze bune, corecte şi complete a textelor scripturare. Existenţa acestei discipline este solidară cu concepţia ortodoxă despre modul de inspiraţie al Sfintei Scripturi, concepţie care acordă şi personalităţii autorului un rol în redactarea scrierii, personalitate la rândul ei influenţată de mediul social, religios, economic, politic în care s-a format. De asemenea, diferitele referinţe scripturare la evenimentele epocii nu pot fi înţelese şi interpretate corect fără buna cunoaştere a istoriei acestei perioade. De exemplu, în cuvântarea Mântuitorului despre dărâmarea Ierusalimului (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21) se împleteşte planul istoric cu cel eshatologic; fără a cunoaşte în amănunt istoria iudaică este imposibilă discernerea învăţăturii cu privire la sfârşitul

---

112 Vezi Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU, „O ştiinţă nouă: Istoria vremurilor neotestamentare", în *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, XXII (IV), Sibiu, 1945-1946.

lumii. La fel, fără cunoaşterea istoriei Imperiului roman nu pot fi tâlcuite corect unele texte, cum sunt aluziile Sfântului Ioan Teologul, în Apocalipsă, cu privire la cei şapte împăraţi dintre care „cinci au căzut, unul mai este, celălalt încă nu a venit, iar când va veni are de stat puţină vreme" (Apoc. 17, 10).

Izvoarele disciplinei de care ne ocupăm sunt formate din scrierile istoricilor profani contemporani[113] sau din cele ale Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti apropiaţi perioadei în cauză[114]. La fel, mai sunt folosite unele descoperiri arheologice, inscripţii, izvoare numismatice[115] etc., care ajută toate la conturarea unei imagini cât mai clare asupra mediului de apariţie al scrierilor Noului Testament[116].

Teoreticienii acestei discipline i-au stabilit limitele[117]:

---

[113] Istoricii şi scriitorii antici cei mai importanţi pentru studiul nostru sunt: SUETONIUS, *Vieţile celor 12 cezari* (în traducere rom. la Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, 441 p.); HORAŢIU, *Carmen Saeculare* (trad. rom. de Traian Costa în ediţia critică *Opera omnia*, 2 vol., Ed. Univers, Bucureşti, 1980, ediţie îngrijită, însoţită de studiu introductiv, note şi indici de Mihai Nichita); TACITUS P. CORNELIUS, *Anale*, (trad. rom., introducere şi note de Gh. Guţu, Ed. Humanitas, 1995), *Dialogul despre viaţa şi caracterul lui Agricola* (Ed. Ştiinţifică, 1958, 175 p.).

[114] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, PG 20 (şi trad. rom. cit.)

[115] Printre cele mai importante sunt: inscripţia de la Delfi despre consulatul lui Galion, descoperită în 1905 (F. J. F. JACKSON and K. LAKE, *The Bigginings of Christianity*, V, pp. 460-464); unele inscripţii sinagogale care atestă existenţa comunităţilor evreieşti în Corint, Roma etc. (A. DSISSEMAN, *Light from the Ancient East*, 1927). Poate fi consultată şi colecţia de documente: *The New Testament Background: Selected Documents*, a lui C. K. BARRETT, Londra, 1961, 276 p., după care am făcut şi unele citări.

[116] Câteva lucrări de arheologie biblică: J. FINEGAN, *The Archaeology of the New Testament*, 1981; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, 1983; KATHBEEN KENYON, *The Bible and Recent Archaeology*, P. R. S. Moorey, 1987; JOEL DRINHARD, GERALD MATTINGLY and J. MAXWELL MILLER (ed.), *Benchmarks in Time and Culture: An Introduction to Palestinian Archaeology*, 1988. Pot fi consultate şi revistele de specialitate, între care *Revue Biblique* este cea mai bogată în comunicări arheologice cu privire la istoria biblică.

[117] cf. Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU, „Mediul de apariţie...", *art. cit.*, p. 253 sq.

- cronologice: de la Alexandru cel Mare (sec. IV î.H.) la ultima mare răscoală iudaică (132-135 d.H.);
- geografice: Imperiul roman şi Ţara Sfântă *(Haareţ)*;
- socio-culturale: istoria evreilor (şi a popoarelor conlocuitoare, ca samaritenii) şi a greco-romanilor.

Partea cursului nostru introductiv în care tratăm de Istoria Epocii Noului Testament o vom structura deci astfel:

II.2 Imperiul roman în vremea Mântuitorului, adică în perioada cuprinsă între anii 64 î.H. (când Palestina devine „regat clientelar" al Romei) şi 135 d.H. (sfârşitul ultimei răscoale evreieşti).

II.3 Palestina în vremea Mântuitorului

II.3.a. Dinastiile hasmoneeană şi irodiană

II.3.b. Procuratorii romani

II.3.c. Revolta iudaică

II.4 Situaţia socială în Ţara Sfântă în epoca Noului Testament

II.4.a. Fariseii

II.4.b. Saducheii

II.4.c. Cărturarii

II.4.d. Irodienii

II.4.e. Zeloţii

II.4.f. Samaritenii

II.4.g. Sinedriul

II.2. Imperiul roman în vremea Mântuitorului

Istoria Imperiului roman începe să interfereze cu cea a Ţării Sfinte (Palestina) şi să o influenţeze odată cu transformarea acesteia din urmă în „regat clientelar" al Romei. Calitatea de „clientelar" implica – întocmai ca şi în viaţa socială pentru *clientes* –, în cazul Romei, calitatea de patron protector, iar pentru „client" unele obligaţii

financiare. Această calitate formală Palestina (Țara Sfântă) a dobândit-o în anul 64 î.H., în urma reorganizării Imperiului de către Pompeius. Acum intră sub dominație romană și este inclusă în provincia Siria.

a. Până în anul 27 î.H., considerat formal ca început al Principatului[118], Roma republicană își trăia ultimele clipe, zbuciumate de luptele între reprezentanții armatei și senat. În această ambianță socială convulsionată, ***Octavian August*** instaurează o nouă formă de conducere a statului roman, numită și „imperiul timpuriu"; ea va dura, convențional, până la Diocleţian (285 d.H.). Acest regim politic se deosebea de cel republican de până atunci, cât și de monarhia absolutistă greacă, având un caracter intermediar. Octavian era *princeps senatus* (primul înscris pe lista de senatori), titulatură și funcție care nu erau noi. Nou era cumulul de puteri pe care le-a dobândit treptat Octavian. Astfel, rămâne în continuare șeful suprem al armatei *(imperator)*; în anul 23 î.H. a fost învestit cu *imperium proconsulare*, care îi acorda o putere absolută, civilă și militară, în toate provinciile statului; în anul 12 î.H. este ales, la moartea lui Lepidus, mare pontif *(pontifex maximus)*, devenind astfel șeful suprem al religiei romane, după ce, în 27 î.H., primise deja din partea senatului titlul de *Augustus* (titlu ce conferea puterii principelui o natură divină, confirmând pe plan religios puterea civilă), moștenit apoi de toți împărații; puterea tribuniciană *(tribunicia potestatis)* primită pe viață în 23 î.H. conferise deja persoanei sale un caracter sacru și inviolabil. Aceste prerogative dau contur tot mai clar cultului împăratului, pe care Augustus l-a acceptat tacit (el însuși numindu-se „fiul divinului Cezar"), în Orient mai ales fiind adorat ca zeu împreună cu zeița Roma[119]. Augustus a repus în valoare vechile ceremonii, a reorganizat

---

[118] Pentru o prezentare concentrată și multilaterală a istoriei Principatului, vezi articolul cu același titlu din *Enciclopedia civilizației romane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1992.
[119] SUETONIUS, *Augustus* 31

cultele zeilor, a înmulţit numărul preoţilor, redând păgânismului ceva din vechea-i strălucire[120].

b. Octavian îl ataşează activităţii sale pe ***Tiberiu***, cu care inaugurează dinastia iulio-claudică. Fiu al Liviei, soţia lui Octavian, este adoptat de acesta şi prin tactul lui Augustus şi mai cu seamă al mamei sale[121] ajunge în fruntea statului în anul 14 d.H., la moartea tatălui său adoptiv.

Tiberiu, inteligent, prudent, interiorizat, dezgustat de linguşiri, calculat, a avut o primă parte a domniei apreciată de contemporani. După anul 26, anul autorelegării sale în insula Capri, atitudinea sa în conducerea imperiului se schimbă. Acum se înmulţesc procesele de *lex maiestatis* – lege adoptată în timpul lui Octavian şi potrivit căreia toţi care atentau prin cuvânt sau faptă la maiestatea principelui, ca delegat al poporului roman şi cel mai înalt funcţionar al statului, erau condamnaţi la moarte sau, în cel mai fericit caz, la exil. Această lege şi brusca ei revenire în actualitatea judiciară explică viclenia evreiască din In. 19, 12, ca şi spaima lui Pilat din versetul următor.

c. Lui Tiberiu îi urmează în 37 ***Caius-Caligula***, socotit drept „un dement în purpură imperială"[122]. Începând cu anul 38 se dezlănţuie ca un nebun, pretinzând să fie divinizat din timpul vieţii. Statuia sa era obiect de cult; a adus chiar statui din Elada, cărora, după o prealabilă decapitare, le instala propriul său chip cioplit. Iosif Flaviu[123] relatează incidentele iscate între iudei şi guvernatorul Siriei când acesta a încercat să instaleze spre adulare şi aducere de sacrificii statuia împăratului. Asasinat fiind, lui Caligula îi urmează unchiul său,

---

[120] *Ibidem*. Mai pot fi consultaţi: HORAŢIU, *Carmen Saeculare* 3 şi VIRGILIU, *Ecloga* IV.

[121] TACITUS, în *Anale* I, 5, dă interesante detalii care permit înţelegerea acestei succesiuni ereditare la putere, nepracticată până atunci în Republică.

[122] DUMITRU TUDOR, *Figuri de împăraţi romani*, vol. 1, Bucureşti, 1974, p. 105

[123] IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* II, 184-187, 192-203

d. *Claudiu* (41-54), al patrulea principe, instalat de soldați, proclamat de gloată și astfel impus senatului surprins de uciderea despotului nebun.

Domnia lui a fost pașnică și prosperă, chiar dacă, după scrierile istoricilor vremii, Claudiu era cam slab de minte. În timpul său agitațiile comunității evreiești din Roma au determinat ieșirea unui edict imperial de expulzare a evreilor din Capitală (anul 49), edict la care se referă F.A. 19, 1.

Foametea menționată în F.A. 11, 28 ca fiind în vremea lui Claudiu nu poate fi datată cu exactitate, deoarece mai multe provincii s-au aflat în foamete în câteva rânduri din cauza secetei.

Asasinat de cea de-a treia soție, Agrippina, îi face loc la tron fiului său adoptiv:

e. *Nero* (54-68), care, după primii cinci ani de domnie petrecuți pașnic și prosper (mulțumită sfaturilor lui Seneca), se dedă dezmățului și-și descoperă nebănuite talente de cântăreț, de vizitiu și om de artă, talente pe care le valorifică, spre disperarea și disprețul aristocrației, mai întâi în palatul imperial, apoi la circ, iar ulterior, în „apogeul" activității sale artistice, în Grecia, unde-și organizează turnee. Influența lui Nero asupra moralității din Roma a fost puternică, Tacitus relatându-ne cum, în timpul împăratului-artist, s-a ajuns să „poți vedea la Roma tot ce se poate corupe sau poate fi corupt pe undeva în lume [...] la îndemnul principelui și al senatului, care nu numai că au dat frâu liber viciilor, dar au folosit și constrângerea pentru ca fruntașii Romei să se înjosească pe scenă..."[124].

Sub Nero s-a produs la Roma, în anul 63, un imens incendiu, care vreme de șase zile a devastat zece cartiere din cele paisprezece ale orașului[125]. Deoarece se răspândise zvonul că ar fi văzut în timpul calamității pe scena teatrului din palatul său cântând „Distrugerea

[124] TACITUS, *Anale* XIV, 20
[125] *ibidem*, XIV, 38

Troiei" inspirat de vederea nenorocirilor, a căutat un ţap ispăşitor. Astfel, „pentru a stinge zvonul, Nero a pus la cale învinuirea unor oameni urâţi de toată lumea pentru infamiile lor, şi i-a supus la chinurile celor mai crunte; lumea îi numea creştini"[126]. Aceasta e prima persecuţie oficială împotriva creştinilor, „sacrificaţi – cum notează Tacitus – nu interesului public, ci sălbăticiei unui singur om"[127]. Din acest motiv Nero a rămas în memoria creştinilor ca un prigonitor şi ca o fiară.

La moartea lui Nero, care şi-a străpuns gâtul taurin cu un pumnal, şi la zvonul că acesta nu ar fi murit, ci va reveni[128] se face aluzie în Apoc. 13, 3.

f. După domniile efemere (68-69) a trei împăraţi, ***Galba, Otto şi Vitelius***, urmează ***Vespasian*** (69-79), preocupat doar de refacerea economică şi a tezaurului secătuit de nebuniile lui Nero. Cu el începe dinastia flaviilor. Când s-a suit pe tron, răscoala evreiască era în al treilea an. Ierusalimul, asediat de mult timp, a fost lichidat prin înfometare abia după cinci luni de la numirea lui Titus, fiul împăratului, ca şef suprem al operaţiunilor.

---

[126] *Ibid*, XIV, 44. Despre această ură faţă de creştini TACITUS ne spune că îşi avea principala sursă în refuzul cultului împăratului şi în aceea că erau asimilaţi cu o sectă iudaică (*Historia* V, 5).

[127] TACITUS, *Anale* XIV, 44: „Cei care urmau să moară au fost şi prefăcuţi în prilejuri de batjocură: acoperiţi cu piei de fiare, piereau sfâşiaţi de câini; mulţi erau pironiţi pe cruci sau daţi pradă flăcărilor, iar alţii, după ce se întuneca erau arşi, ca să servească la iluminat în timpul nopţii. Nero îşi oferise grădinile pentru acest spectacol şi dădea o reprezentaţie de circ, amestecat cu mulţime, în costum de vizitiu sau conducând un car de curse. Din care cauză, deşi acei oameni erau vinovaţi şi meritau pedepse, acum stârneau mila ...". Despre persecuţia aceasta mai vezi: SUETONIUS, *Nero* 16 SUPLICIUS SEVERUS, *Cronica* II, 29, care pomeneşte şi de martiriul sfinţilor Petru – prin crucificare – şi Pavel – prin tăierea capului.

[128] DIO CHRYSOSTOMOS, *Cuvântări* 21, 31, 32, afirmă: „Chiar şi azi (în vremea lui Traian, *n.n.*) toţi oamenii doresc a vedea pe Nero în viaţă şi sunt destui care cred că într-adevăr el trăieşte" (citat de D. Tudor).

g. ***Titus*** (79-81) este cel de-al şaptelea împărat, despre care Apocalipsa spune că atunci „când va veni are de stat puţină vreme" (Apoc. 17, 10).

h. ***Domiţian*** (81-96) este pentru creştini un *Nero redivivus* prin persecuţiile dezlănţuite în anul 94, în cursul cărora este exilat şi Sfântul Ioan Teologul. Domiţian este primul împărat care pretinde să fie numit *„dominus et zeus"*, atât în scris cât şi în convorbiri[129]. Introduce la curte ceremonii de factură orientală, în consonanţă cu absolutismul domniei sale.

O conspiraţie de palat în care a fost implicată chiar şi soţia sa pune capăt crudei sale domnii.

II.3. Palestina în vremea Mântuitorului

Conform convenţiei de periodizare a Epocii Noului Testament deja menţionate, şi istoria Palestinei o vom studia în intervalul dintre răscoala Macabeilor şi cea a lui Bar Kochba. Fireşte, nu vom putea intra în toate detaliile şi „ascunzişurile" acestei perioade, întâi pentru că nu toate au importanţă pentru studiul nostru şi, în al doilea rând, pentru că, aşa cum se va vedea, evenimentele sunt de o varietate şi bogăţie în implicaţii cu adevărat deconcertante.

II.3.a. Dinastiile hasmoneeană şi irodiană

Desigur că cel dintâi izvor al nostru a fost Biblia, mai exact cartea I Macabei, de unde aflăm principalele informaţii cu privire la răscoala

---

[129] SUETONIUS, *Domiţian* 13

acestora şi la instalarea dinastiei Hasmoneilor[130] – o familie iudaică preoţească. ***Iuda*** este primul dintre fraţii Macabei care a condus pe popor împotriva sirienilor, menţinându-se în fruntea luptei o scurtă perioadă (165-160 î.H.), însă extrem de intensă[131]. Moartea sa i-a adus la conducere pe fraţii săi, unul dintre ei, ***Simon***, obţinând pentru prima dată în istoria poporului evreu, atât puterea sacerdotală (mare preot) cât şi pe cea politică[132], situaţie care s-a perpetuat şi cu ceilalţi hasmonei, ducând către anul 100, aşa cum vom vedea, la conturarea unui partid de opoziţie faţă de această situaţie: fariseii[133].

Primul Hasmoneu care-şi arogă oficial titlul de rege este ***Aristobul I*** (104-103). Fratele şi urmaşul său ***Alexandru Ianeu*** (103-76) a fost extrem de nepopular datorită dublei sale calităţi de mare preot şi de rege[134], lucru care a condus şi la incidente între el şi popor cu ocazia

---

[130] *Hasmonei* – nume dat de IOSIF FLAVIU în *Antichităţile iudaice* fraţilor Macabei şi după el, preluat în Mişna (Mid. 1, 6) şi Talmud (Shab. 21b), neîntâlnit ca atare în cartea Macabeilor (*Enciclopaedia Judaica*, vol. 7, 1978, col. 1454).

[131] El recucereşte în decembrie 164 Templul, redându-l vieţii cultice; în memoria acestei victorii s-a instituit sărbătoarea *Hanuka* (cf. JOSY EISENBERG, *O istorie a evreilor*, trad. rom. Jean Roşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 57-58).

[132] I Macabei 14, 35. Versetul 27 (cap. 14) pune o problemă de traducere din ebraică în greacă, anume: *Σιμονος αρχιερεος μεγαλου εν ασαραμελ*. Traducerea română *adhoc* face abstracţie de substantivul semit *asaramel* şi de prepoziţia *εν*. Tradus din ebraică ar putea însemna fie *sar'am'el* = «rege al poporului lui Dumnezeu», fie *sar yisra'el* = «regele lui Israel» (cf. C. K. BARRETT, *The New Testament Background: Selected Documents*, Londra, 1961, p. 115). Traducerea ecumenică de limbă franceză TOB traduce cu: „Simeon, mare preot eminent în Asaramel", preferând pentru acest semitism o valoare toponimică. În realitate soluţia lui Barrett trebuie preferată nu numai pentru rigoarea ei gramaticală, ci şi pentru buna încadrare şi plusul de precizare istorică pe care le dă personajului la care se referă, Simeon: el nu a fost proclamat spontan şi cârmuitor politic, ci înrudirea sa cu familia conducăttoare îl asimilase deja în mentalitatea contemporanilor şi cu omul politic, chiar dacă era, de drept, numai arhiereu.

[133] IOSIF FLAVIU, *Antichităţi iudaice* XII, x, 5,6; XV, 5; XVI, 1, 2. La fel, JOSY EISENBERG, *op. cit.*, p. 63 şi J. BONSIRVEN, *Le judaisme palestinien*, Paris, 1934, p. 47 sq.

[134] IOSIF FLAVIU, *Antichităţi iudaice* XIII, 372

unor sărbători la Templu[135]. La moartea lui Alexandru, care a lăsat în urmă doi fii, pe ***Aristobul II*** şi pe ***Hircan II***, văduva sa ***Alexandra*** continuă să conducă până în anul 67, când, datorită certurilor pentru tron dintre cei doi fraţi, generalul roman Pompei, aflat în Siria, intervine amestecându-se efectiv în anul 63, la cererea ambilor fraţi. Ia însă partea lui Hircan – desemnat de altfel şi de mama sa ca urmaş – şi asediază Ierusalimul pe care-l şi cucereşte după trei luni. Pompei s-a purtat totuşi cu respect faţă de Templu, după informaţiile lui Iosif Flaviu[136], deşi iudeii de mai târziu l-au socotit ca pe un profanator deoarece intrase în Sfânta Sfintelor unde negăsind nimic „ar fi declarat că iudeii sunt un popor ateu"[137].

Acest moment deschide Romei calea liberă în Palestina. Hircan şi Aristobul sunt făcuţi responsabili de aceasta[138]. Hircan rămâne cu o putere restrânsă, iar Aristobul e luat „în lanţuri la Roma împreună cu familia sa"[139]. În această atmosferă care le leza puternic sentimentul naţional evreu, răzmeriţele izbucnesc continuu iar situaţia este propice pentru afirmarea unui om energic, care să pună sub control lucrurile: generalul idumeu Antipater, fiu al unui convertit cu forţa în timpul domniei lui Alexandru Ianeu[140]. El devine omul de încredere al lui Hircan şi, printr-o abilă şi vicleană slugărnicie faţă de Roma, obţine chiar titlul de etnarh pentru stăpânul său, recuperând şi unele teritorii[141]. Antipater moare asasinat în 43, iar al doilea fiu al său, ***Irod***, câştigă prietenia lui Marc Antoniu şi odată cu aceasta şi titlul de etnarh.

După o serie de schimbări ale situaţiei politice la Roma, care l-au împins pe Irod la mai multe „acrobaţii diplomatice" în care şi-a investit toată viclenia cu care era înzestrat, Irod ajunge pe tronul de la Ierusalim

---

[135] *ibidem*
[136] *ibidem*, XIV, 69-71
[137] J. EISENBERG, *op.cit.*, p. 65
[138] IOSIF FLAVIU, *Antichităţi iudaice* XIV, 77
[139] *ibidem*
[140] J. EISENBERG, *op.cit.*, p. 59 – notează politica de iudaizare forţată dusă de primii Hasmonei.
[141] *ibidem*

„ca o vulpe", domnind „ca un tigru" şi sfârşindu-şi zilele „ca un câine"[142]. După un asediu de aproape un an, Ierusalimul cade în mâinile armatei romane conduse de Irod în anul 37, sfârşindu-se astfel domnia ultimului Hasmoneu, ***Antigon*** (40-37), unul din fiii lui Aristobul.

Prima acţiune a lui Irod după întronizare a fost caracteristică şi pentru restul domniei sale: a ucis 45 de membrii hasmoneeni ai sinedriului, nimicind astfel forţa politică a acestora şi înlăturând perspectiva unei opoziţii. Sinedriul a rămas doar cu autoritatea unui tribunal religios[143]. Deşi în tot timpul domniei sale a schimbat arhiereii după bunul plac[144], totuşi trăi respectând Legea de ochii iudeilor. Astfel, de exemplu, n-a obligat pe nimeni să jure pe Împărat, nu a permis surorii sale Salomeea să se mărite cu un prinţ nabateean care refuza să primească circumcizia[145] şi, mai ales, a început reconstruirea Templului.

Principalele izvoare privitoare la Irod cel Mare[146] îl înfăţişează potrivit propriului punct de vedere. Totuşi, câteva trăsături ale domniei sale sunt mai presus de orice îndoială. Astfel, deşi era un instrument al Romei în Răsărit, Irod nu a fost mai puţin grec în conduită, „distrugând în cea mai elenistă tradiţie pe toţi membrii Hasmoneeni"[147] şi pe oricine altcineva i-ar fi putut periclita tronul. Iubirea nebună pe care o purta primei sale soţii, Mariamne I, nu l-a împiedicat să o dea pe mâna

---

[142] După expresiva caracterizare a profesorului JOSEPH KLAUSSNER de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, în *Jesus de Nazareth*, Paris, 1933 (citat de Pr. Gr. T. Marcu).

[143] *Enciclopaedia Judaica*, vol. 8, Ierusalim, 1978, col. 376

[144] *ibidem*, col. 379

[145] *ibidem*, col. 384

[146] Cele mai de seamă sunt: IOSIF FLAVIU, *Antichităţi iudaice* XIV şi, mai ales, *Războiul iudaic* I, 123-126, 386 f, 392 b, 393 a, 394, 396, 400, 401 ff, 408, 417, 422, 429-433 (Barrett); apocrifa *Înălţarea lui Moise*, fragmentele păstrate de la biograful şi dascălul lui Irod într-ale elenisticii, Nicolae de Damasc.

[147] IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* I, 430

gâdelui atunci când a bănuit că ar putea complota împotrivă-i[148], chiar dacă după aceea s-a îmbolnăvit efectiv de pe urma melancoliei în care-l aruncase propria faptă[149]. Şirul soţiilor ucise a continuat până la ultima, a zecea, care-i era şi nepoată. Aceeaşi soartă au avut-o şi majoritatea fiilor săi, lucru ce l-a făcut pe Octavian August să exclame: *Melius est Herodes porcum esse quam filium!* („E mai bine să fi porcul lui Irod decât fiul său!" – la iudei carnea de porc era interzisă)[150]. Mulţi dintre oficialii săi erau fie străini, fie elenizaţi; între ei Nicolae de Damasc – primul său sfetnic – ne-a lăsat o biografie păstrată fragmentar şi din care rezultă că Irod a primit de la acest Nicolae o educaţie elenistică[151].

Irod moare în anul naşterii Mântuitorului, adică 4 î.H., iar Palestina este împărţită între fiii săi care i-au supravieţuit. ***Arhelau*** primeşte Iudeea, Samaria şi Idumeea (Mt. 2, 22), ca etnarh; ***Irod Antipa*** primeşte Galileea şi Pereea (Lc. 3, 1; 23, 6-7); ***Irod Filip*** primeşte unele regiuni din nord-estul Palestinei (Tetrarhia lui Filip, Lc. 3, 1).

Dintre aceşti urmaşi ai lui Irod cel Mare, Arhelau – care avea toate viciile tatălui său şi nici una din calităţi[152] – este exilat în Galia în anul 6 d.H. de către Octavian August, iar etnarhia sa pusă sub administraţia procuratorilor. Această conducere procuratorială a durat până în anul 66, cu o scurtă întrerupere între 41-44. Irod Antipa este exilat şi el în anul 39, iar Filip moare în 37, teritoriile sale preluându-le un nepot al lui Irod Idumeul, anume ***Irod Agripa I***; lui i-au cedat romanii în anul 41 şi restul teritoriilor palestiniene care fuseseră sub conducerea lui Irod Antipa. Astfel că Irod Agripa I a ajuns să stăpânească fostul regat al lui Solomon. El a declanşat în 43 o persecuţie împotriva creştinilor, în cursul căreia moare Sfântul Iacov, fratele Sfântului Ioan Teologul

[148] *ibidem*

[149] *Enciclopaedia Judaica*, vol. cit., col. 381

[150] La Pr. GRIGORE T. MARCU, „Mediul de apariţie...", *art. cit.*, p. 255.

[151] *Enciclopaedia Judaica*, vol. cit., col. 379-380

[152] GR. T. MARCU, „Mediul de apariţie...", p. 256

(F.A. 12, 1-2). Irod Agripa I moare în anul 44 (F.A. 12, 23) „mâncat de viermi"[153].

Ultimul din dinastia irodiană, ***Agripa II***, a moştenit doar provinciile Chalcis şi Abilene (ulterior va primi şi fostele teritorii ale lui Filip). A avut cea mai lungă domnie (44-93) datorită prieteniei sale cu romanii. El este cel care la Cezereea Palestinei l-a ascultat pe Sfântul Pavel în anul 60 (F.A. 25, 13-26).

II.3.b. Procuratorii romani

Am amintit deja că după exilarea lui Arhelau teritoriile acestuia au fost administrate de un procurator care-şi avea sediul la Cezareea Palestinei, venind la Ierusalim cu prilejul marilor sărbători pentru a asigura ordinea. Procuratorii puteau numi sau destitui pe marele preot şi erau singurii care puteau ordona executarea pedepsei capitale (In. 19, 31).

Al patrulea procurator – după ***Coponius*** (6-9), ***Marcus Ambidius*** (9-12) şi ***Annius Rufus*** (12-15) – ***Valerius Gratus*** (15-26) l-a depus pe arhiereul Ana, desemnându-l pe Caiafa, ginerele lui Ana, drept mare preot.

Cel mai cunoscut procurator este ***Ponțiu Pilat*** (23-36). Grosolan, i-a iritat în permanenţă pe iudei, fie prin tentativele sale de instalare a efigiilor imperiale în Ierusalim[154], fie construind un apeduct din banii Templului[155]. În timpul lui Mântuitorul şi-a desfăşurat „activitatea Sa

---

[153] Moartea lui cruntă e relatată şi de IOSIF FLAVIU, *Antichităţi iudaice* 19, 8, 2.

[154] IOSIF FLAVIU (*Războiul iudaic* II, 169 sq.) relatează cum, peste noapte, Pilat a instalat efigiile cu chipul lui Tiberiu în Ierusalim. Iudeii au cerut respectarea Legii şi îndepărtarea acestora; fiind refuzaţi, s-au prosternat în faţa reşedinţei lui Pilat în semn de implorare şi au rămas astfel cinci zile. Doar când Pilat a văzut că aceştia ar accepta mai degrabă moartea decât să calce Legea, a dispus îndepărtarea efigiilor imperiale.

[155] *Ibidem*, acţiune pe care Pilat o considera în beneficiul iudeilor, lucru care, totuşi, nu l-a împiedicat să reducă la tăcere mulţimea evreilor ierusalimiteni care protestau, cu preţul a numeroase vieţi.

publică". Pilat este chemat la Roma în anul 36 deoarece masacrase un grup de samariteni, fiind exilat de Caligula[156].

În anul 41 Claudiu suprimă regimul procuratorilor pentru a-i da teritoriile Iudeei, Idumeei şi Samariei lui Irod Agripa II, care-l sprijinise să dobândească tronul imperial. La moartea acestuia este reinstituită conducerea prin procuratori.

Dintre procuratorii care s-au succedat după anul 41 îl amintim pe ***Antonius Felix*** (52-60), un libert căsătorit cu fiica lui Irod Agripa II, Drusila. Om venal, aşa cum ni-l descriu Faptele Apostolilor (24, 26), îl ţine pe Sfântul Pavel în temniţă vreme de doi ani (58-60), nădăjduind să obţină de la el bani, dar şi pentru a face pe plac iudeilor.

Urmează ***Porcius Festus*** (60-62), cel care l-a şi trimis pe Sfântul Pavel „la judecata Cezarului" (F.A. 25, 12). La moartea sa, arhiereul Ana II îşi reia funcţia sa şi-l condamnă la moarte pe Sfântul Iacov, episcopul Ierusalimului. Noul procurator ***Albinus*** (62-64) îl îndepărtează pe Ana II la cererea creştinilor, lucru care nu l-a împiedicat să devină ulterior o unealtă în mâinile acestuia.

Ultimul procurator, ***Florus*** (64-66), a fost poate cel mai rău dintre toţi. Lipsei sale de tact şi agresivităţii sale faţă de obiceiurile iudaice i se datorează în mare măsură izbucnirea, în 66, a fatalei revolte a iudeilor.

II.3.c. Revolta iudaică

Izbucnirea făţişă a urii antiromane a avut loc ca urmare a aţâţării repetate datorată procuratorilor Albinus şi, mai ales, Gessius Florus[157]. Dacă Albinus şi-a comis crimele mai în taină, Florus s-a dedat făţiş la terfelirea naţiunii iudaice[158], lucru care a pus capăt răbdării evreilor, mai ales a zeloţilor, care ajung astfel autorii catastrofei etnice evreieşti.

[156] Unii istorici cred că i s-a dat ordin să se sinucidă.
[157] IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* II, 276
[158] *ibidem*

Deoarece răsculaţii erau din toate păturile sociale, şi tactica de luptă era prezentată diferit de diferiţii conducători: fariseii şi aristocraţia optaseră pentru o pace negociată, iar zeloţii se întreceau în a imagina planuri care de care mai îndrăzneţe. În anul 66 revolta a izbucnit şi s-a răspândit treptat în toată Iudeea, moderaţii controlând încă situaţia.

Nero îl trimite pe Vespasian – cel mai bun general al său – pentru a restabili ordinea. El preia treptat controlul asupra majorităţii regiunilor evreieşti, iar prin 68 ajunge la poalele Ierusalimului. Moartea lui Nero şi succesiunea rapidă a trei împăraţi în câteva luni – Galba, Otto şi Vitelius – au produs o atmosferă tulbure în imperiu, asediul propriu-zis al Ierusalimului întârziind. Această întârziere a fost fatală pentru evrei deoarece de ea au profitat trupele zelotistului ultrafanatic Simon Bar Giora, care au pătruns în Ierusalim unde au început a se răfui cu cele ale lui Ioan de Giscala, lider zelotist pătruns în Ierusalim înainte de Simon.

Noul conducător al trupelor romane, Titus, fiul lui Vespasian, găsi la sosirea sa un Ierusalim înfometat[159], epuizat de luptele interne şi terorizat chiar în interior de bandele de zeloţi rivale. Asediul lui Titus a durat câteva luni, trupele romane pătrunzând în Ierusalim, profanând şi devastând Templul şi ucigând fără să aleagă în toamna anului 70[160].

Un ultim centru de rezistenţă evreiască, fortăreaţa Massada, cade abia în anul 73, după ce fanaticii ei apărători au incendiat-o cu propriile mâini, pentru ca mai apoi să se sinucidă cu toţii.

În această tragedie s-au împlinit cuvintele Mântuitorului despre dărâmarea Ierusalimului (Mt. 24 şi l.p.). Ceea ce a mai rămas încă în picioare a fost distrus 60 de ani mai târziu de armatele venite să înăbuşe răzmeriţa lui Bar Kochba din 132-135. Această ultimă zvâcnire a naţionalismului iudaic s-a datorat unor măsuri ale împăratului Adrian ce interziceau circumcizia (în spiritul legislaţiei romane, care

---

159 Oamenii lui Simon incendiaseră depozitele cu grâne pentru a „îndârji" poporul la luptă (J. EISENBERG, *op. cit.*, p. 77).

160 IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* VI, 329, 399-403, 404-408

interziceau mutilarea fizică) şi preconizau transformarea Ierusalimului în oraş păgân, Aelia Capitolina[161]. Luptele au fost crâncene, împăratul trimiţând aici pe cei mai buni generali. Dio Cassius vorbeşte de 985 de sate şi aşezări rase complet de către romani şi de 585 000 de evrei ucişi în raidurile romanilor sau bătălii, pe lângă cei morţi de foame şi doborâţi de molime[162].

Urmarea a fost definitivarea dezastrului în anul 70: Ierusalimul devine oraş păgân, iudeii sunt deportaţi, ţara aproape depopulată. Profeţiile Mântuitorului se împliniseră întru totul ...

II.4. Situaţia socială în Ţara Sfântă în epoca Noului Testament

Aşa cum istoria politică a Epocii Noului Testament, dacă este cunoscută, este un auxiliar preţios pentru înţelegerea şi exegeza textelor biblice noutestamentare, tot aşa de importantă este şi cunoaşterea climatului social al Ţării Sfinte în acea perioadă, mai ales dacă ţinem seama de faptul că în strânsă unire cu viaţa socială se constituia şi existenţa climatului spiritual al poporului în mijlocul căruia a binevoit Dumnezeu să Se întrupeze.

Societatea iudaică a vremii Noului Testament se caracterizează în principal prin existenţa mai multor grupări, numite în literatura de specialitate „partide", „ordine", grupări" etc., toate însă referindu-se la aceleaşi realităţi, anume: la un număr mai mic sau mai mare de persoane care au în comun, pe de o parte, o anume concepţie politică (motiv care justifică numele de „partide" sociale), iar pe de altă parte, o anume raportare la Legea iudaică şi la cult, raportare grefată ea însăşi pe o teologie proprie. Dincolo de aceste constante ce caracterizează o grupare iudaică sau alta trebuie să amintim şi elementul care, în

---

161 DIO CASSIUS, *Istoria romană* XIX, 12
162 *ibidem*

societățile europene, de exemplu, dă de obicei tonul în încadrarea socială a cuiva: situația materială și, eventual, ascendența genealogică nobiliară.

Apartenența la o grupare socială în iudaismul epocii Noului Testament este determinată în principal de o anumită atitudine spirituală. De aceea vom întâlni în una și aceeași grupare oameni pe care, în alte civilizații, suntem obișnuiți să-i vedem absolut separați unul de altul. Din acest motiv ne vedem obligați să facem un avertisment: societatea iudaică nu poate fi înțeleasă folosind principiile sociologice europene, mai precis occidentale, care mai cu seamă în curentele sociologice ale ultimului secol, consideră elementul economic (și, implicit, material) ca hotărâtor în „repartizarea" socială a indivizilor.

Pentru ca studiul societății evreiești să fie de folos exegezei Noului Testament trebuie așadar ca el să respecte principiile biblice și teologice de abordare. Biblic, societatea evreiască va fi privită ca și comunitatea poporului ales, formată din persoane a căror raportare la Lege și Profeți este sensibil definită, iar aceste diferențe trebuie văzute din perspectiva istoriei biblice a poporului lui Israel în cursul căreia lepădarea de Revelație și atașamentul, uneori până la martiriu, față de aceasta au mers mână în mână. Teologic, trebuie căutată lucrarea providențială a lui Dumnezeu, care Și-a găsit Sieși „un popor ales", adică pe acei iudei în care Legea și-a primit rolul de „pedagog spre Hristos" (Gal. 3, 24; Rom. 3, 31). Numai o astfel de perspectivă dublă poate asigura înțelegerea Evangheliei, în cea mai autentică dimensiune a sa, și a unor probleme cum sunt nașterea Bisericii în mediul iudaic (descrisă în Faptele Apostolilor), dezvoltarea doctrinei creștine în prelungirea unor elemente de teologie iudaică vechitestamentară, „caracterul duhovnicesc al Legii" (Rom. 7, 14), dar și neputința ei de a îndrepta (Gal. 2, 21) etc.

Sfântul Chiril al Alexandriei, în lucrările sale *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr* și *Glafire*, accentuează caracterul hristocentric, de orientare spre Hristos al tuturor așezămintelor religioase și sociale ale iudeilor. De aceea Hristos este „plinirea Legii" (Mt. 5, 17) și doar în

această perspectivă poate fi înţeleasă societatea evreiască a vremii, adică pregătită în istorie de Dumnezeu pentru Întruparea Domnului. Rezultat al Legii şi mediu de aplicare a ei, societatea iudaică era ajunsă în epoca Mântuitorului la „plinirea vremii" (Gal. 4, 4) către care a fost condusă de către Dumnezeu, adevăratul stăpân al istoriei, pentru primirea Cuvântului întrupat.

Grupările iudaice ale vremii s-au conturat începând cu perioada Macabeilor (veacul II î.H.), fiind pe deplin constituite în timpul Mântuitorului, bine delimitate doctrinar şi politic. Cele pe care le vom trata aici, datorită precăderii lor în scrierile Noului Testament, sunt: fariseii, saducheii, cărturarii, irodienii, zeloţii.

II.4.a. Fariseii

Apar cu acest nume în timpul lui Ioan Hircan (135-104). Originea lor propriu-zisă este discutată încă, lipsa izvoarelor directe făcând ca orice ipoteză sau teorie legată de obârşia lor să fie discutabilă. Iosif Flaviu face amintire de farisei în chipul cel mai metodic şi direct, deoarece el însuşi se pare că a fost fariseu şi, un timp, novice esenian. Viciul prezentării lui Flaviu însă este dorinţa sa de a se conforma obişnuinţelor intelectuale ale cititorilor săi, şi astfel îi prezintă pe farisei ca pe o sectă filosofică, o „şcoală" după exemplul stoicilor, pitagoreicilor etc.

Cărţile Noului Testament reprezintă altă sursă de informaţie mai ales pentru perioada în care ei erau deja definitiv delimitaţi social şi doctrinar în sânul iudaismului.

Dacă unii cercetători afirmă că fariseii au apărut brusc, ca o clasă gata formată în secolul al II-lea î.H., alţii îi văd ca pe nişte urmaşi ai hasidimilor întâlniţi în cartea I Macabei 2, 42 ca având o sinagogă aparte. Aceşti hasidimi (= „pioşi") au avut un rol decisiv în victoria răscoalei Macabeene. Practicile lor religioase extrem de scrupuloase, ca şi unele elemente de doctrină din care se poate să se fi dezvoltat

ulterior fariseismul, i-au determinat pe unii cercetători să-i aşeze la obârşia grupării fariseilor.

Fariseii proveneau din toate clasele sociale ale lumii evreieşti: bogaţi şi săraci, aristocraţi şi plebei intrau în alcătuirea acestui partid al cărui număr de membrii era în timpul lui Irod cel Mare de 6000, mult mai numeroşi fiindu-i simpatizanţi. Acesta constituia şi unul din principiile fariseismului: acceptarea unui număr redus de membrii, după o minuţioasă examinare şi, pe de altă parte, răspândirea concepţiilor fariseice în medii cât mai largi. Aşa se implică influenţa lor extraordinară în timpul Mântuitorului, ca şi menţinerea lor după catastrofa din anul 70.

Din punct de vedere ritual-practic, fariseii se distingeau printr-o foarte atentă observare a regulilor de puritate levitică, motiv pentru care şi-au atras numele [= „separaţi"; ebr. *peruşim*, aram. *perisaia*, gr. *φαρισαιοι*]. Era suficientă o simplă suspiciune de impuritate levitică pentru a fi expulzat din ordin. Această fanatică observare a preceptelor levitice i-a dus pe mulţi la făţărnicie, la o simplă ataşare exterioară faţă de Lege şi la părerea că prin aceasta se îndreptează (vezi „vai"-urile Mântuitorului adresate lor: Mt. 23 şi l.p.). Deşi ulterior rabinii au acuzat scrierile Noului Testament de deformarea realităţii, totuşi Talmudul consemnează situaţii similare şi face aluzii la ele.

Doctrina fariseilor prezintă o importanţă deosebită pentru înţelegerea propagării Evangheliei în mediul iudaic datorită marii ei extinderi în rândul poporului. Punctul central al doctrinei fariseice îl constituie studiul Legii, care cuprindea atât Legea scrisă cât şi pe cea orală, acestea fiind egale. Explicarea Legii se făcea de către rabini în conformitate cu standardul exegetic al fiecărei generaţii şi trebuia să fie în armonie cu ideile avansate, progresiste[163]. De acest studiu al Legii se leagă concepţia despre raportul cultului sinagogal cu cel de la Templu[164].

---

[163] *Enciclopaedia Judaica*, vol. 13, col. 365

[164] „Când doi oameni se aşează pentru a discuta despre Tora, Şechina este cu ei. Chiar dacă un om se izolează în meditaţie, în rugă, în studiul Legii, Şechina este cu el ...",

Scăderea interesului pentru Templu viza nu cultul propriu-zis, fariseii aducând regulat jertfe, ci cumularea demnităţii sacerdotale cu cea regală, în timpul Macabeilor, iar apoi viza acapararea majorităţii instituţiilor Templului de către saduchei, oponenţii prin excelenţă ai fariseilor.

Fariseii acceptă învierea morţilor, existenţa îngerilor (F.A. 23, 8) şi a unei tradiţii paralele cu Legea scrisă, pe care o tâlcuieşte. Toate aceste elemente de doctrină se regăsesc în învăţătura creştină, care a găsit un mediu pregătit în iudaism tocmai de către „fariseii atât de urâţi de creştinismul istoric"[165]. Locul lor trebuie, aşadar, reapreciat din perspectiva modului în care fariseismul, ca doctrină s-a făcut înaintemergătoare creştinismului.

II.4.b. Saducheii

A doua grupare iudaică importantă în epoca Noului Testament este cea a saducheilor. Îşi trag numele, după unii, de la Ţadoc, un ucenic al rabinului Antigon din Shaha, care, neînţelegându-şi profesorul, a început să profeseze o doctrină în care nega învierea, existenţa îngerilor, viaţa veşnică, aşa cum vor face ulterior şi saducheii[166]. Altă ipoteză susţine că-şi derivă numele de la Ţadoc, preot în timpul lui David (II Samuel 8, 17) şi Solomon (3 Regi 1, 34; 1 Paral. 12, 29), a cărui familie a fost selecţionată de Iezechiel (40, 46) pentru a controla templul.

Apropierea saducheilor de clasele influente i-a transformat cu timpul într-o grupare interesată mai mult de politică şi guvernare decât de religie. Faţă de farisei saducheii nutreau un profund dispreţ, pe de-o parte, datorită propriei lor origini aristocratice (faţă de cea „mixtă" a

---

Talmudul Babilonian, Suka 45, b (la ALEXANDRU ŞAFRAN, *Cabala*, trad. rom. de C. Litman, Bucureşti, 1996, p. 45)

165 AL. ŞAFRAN, *op. cit.*, p. 27

166 *Enciclopaedia Judaica*, vol. 14, col. 620-621

fariseilor), iar pe de alta, datorită puritanismului lor doctrinar pe care-l credeau a fi necontaminat de tradițiile nebiblice populare (cum era cazul fariseilor). Astfel că saducheii, în tendința lor conservatoare și exclusivistă, s-au atașat de Litera scrisă a Torei, neacceptând Legea orală și Tradiția, nici învierea sau viața veșnică, nici existența îngerilor[167] și respingând tipul de exegeză al fariseilor, care foloseau și Tradiția. În scrierile Noului Testament saducheii sunt aproape sinonimi cu învățătorii de Lege, cu bătrânii și cu căpeteniile Templului[168]. Tocmai această dominare și legare a Templului de către saduchei i-a făcut să dispară odată cu dărâmarea acestuia.

Din punct de vedere politic, saducheii erau atașați dinastiei hasmoneene. Cad în dizgrație sub Irod Idumeul, care-și inaugurase domnia cu măcelărirea a 40 de sprijinitori ai Hasmoneilor, însă revin în prim-planul vieții politice odată cu instalarea regimului procuratorilor, deoarece erau filo-romani. După ce în timpul lui Ioan Hircan și Alexandru Ianeu încurajaseră mondenismul la curtea acestora și chiar deschiseseră ușa elenismului în timpul procuratorilor, saducheii s-au dovedit a fi în continuare foarte puțin naționaliști și interesați doar de păstrarea privilegiilor lor aristocratice[169].

Fiind o clasă aristocratică-sacerdotală, tot din rândul saducheilor proveneau și arhiereii. Colaboraționismul lor cu puterea romană i-a făcut însă urâți de popor, iar jocul intereselor politice a ajuns să determine schimbarea arhiereului în funcție de bunul plac al conducătorului lumesc (rege sau procurator), care oricând găsea pe cineva să-i slujească interesele.

---

[167] IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* XVIII, I.3; Mc. 12, 18 și l.p.; F.A. 23, 8
[168] J. BONSIRVEN, *op. cit.*, 51
[169] *ibidem*, p. 56.

II.4.c. Cărturarii

În Vechiul Testament erau numiţi astfel toţi cei care se îndeletniceau fie cu studiul Scripturilor, fie cei ce se îndeletniceau cu treburile statului (Jud. 5, 14; Ier. 52, 25). Se mai numeau aşa şi cei care tâlcuiau Legea lui Moise, cum era preotul Ezdra, numit şi „cărturar iscusit în Legea lui Moise" (Ezdra 7, 6; 1 Paral. 27, 3, 32). Ca şi grupare socială s-au constituit după perioada Macabeilor.

În Noul Testament cărturari sunt numiţi învăţătorii şi tâlcuitorii legii lui Moise. Adesea ei erau în acelaşi timp şi membrii ai sinedriului, fiind responsabili de osândirea Mântuitorului şi a Sfântului Ştefan. Aveau o doctrină asemănătoare fariseilor, alături de care apar pomeniţi adesea în Evanghelii. Totuşi, nu sunt grupări identice, chiar dacă cei mai mulţi dintre cărturari erau în acelaşi timp şi farisei sau simpatizanţi ai lor.

Îndeletnicindu-se mai ales cu studiul Scripturilor, cărturarii din veacul întâi d.H. au întemeiat şcoli rabinice, cele mai vestite fiind ale lui Hillel şi Şammai. După distrugerea Ierusalimului şi împrăştierea iudeilor în afara Palestinei, importanţa cărturarilor şi a doctrinei lor creşte considerabil. Prin acţiunea lor de adunare şi codificare a întregii tradiţii orale exegetice şi legislative iudaice, în colecţia numită *Mişna*, cărturarii au contribuit la menţinerea identităţii poporului evreu în lipsa unui ţări proprii[170].

II.4.d. Irodienii

Sunt menţionaţi de trei ori în Noul Testament (Mt. 22, 16; Mc. 3, 6 şi 12, 13). După cum le spune numele, erau ataşaţi dinastiei irodiene, în speţă lui Irod Antipa. Evangheliile ne relatează că irodienii s-au unit cu

[170] GHEOGHIOS Z. CONSTANTINIDI, *Neon Enkiklopaidikon Lexicon tis Aghias Graphis*, în lb. gr., Atena, 1985, pp. 182-183

fariseii pentru a se împotrivi lucrării Mântuitorului. La uciderea lui Hristos ei au luat parte cel puţin alăturarea la sfatul în cadrul căruia fariseii au pus la cale această ucidere (cf. Mc. 3, 6). De asemenea, în Săptămâna Mare încercau să-L prindă pe Mântuitorul în cuvânt (Mc. 12, 13). Odată cu dispariţia dinastiei irodiene şi a statului iudeu, au dispărut şi irodienii[171].

II.4.e. Zeloţii

Provin din rândul fariseilor, de care însă îi deosebeşte doar concepţia politică cu privire la modul eliberării ţării de sub romani. Dacă pentru farisei era suficient faptul că iudeii puteau studia Legea şi aduce jertfe la Templu, pentru zeloţi Ţara Sfântă trebuia neapărat eliberată de umilitorul jug roman, chiar şi cu vărsare de sânge.

Originea zeloţilor trebuie căutată în răscoala lui Iuda Galileeanul, care a ridicat poporul împotriva recensământului în anul 6 d.H. (cf. F.A. 5, 37). Deşi răscoala a fost înăbuşită, zelotismul a supravieţuit ca o mişcare organizată, caracterizată printr-o ideologie radicală, postulând statul teocratic iudeu, având o deosebită aversiune faţă de puterea ocupantă romană. Spre a-şi atinge scopurile nu se dădeau în lături nici de la crimă, în vederea căreia foloseau de obicei un cuţit cu lamă scurtă în formă de frunză de smochin (*sica*, de unde li s-a tras şi supranumele de „sicari")[172]. Radical opuşi politicii de colaborare practicată de farisei, saduchei şi irodieni, zeloţii sunt principalii instigatori ai răzmeriţei din anul 66 d.H., care a adus ruina statului evreu.

Sfântului Apostol Simon i se dă de către Sfântul Luca acest nume (Lc. 6, 15; F.A. 1, 13), nu pentru că ar fi făcut parte din tagma zeloţilor,

---

[171] *ibidem*, p. 314

[172] cf. Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, Asist. Drd. DANIEL MIHOC, Drd. IOAN MIHOC, *Introducere în Studiul Noul Testament*, vol. 1, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 37

ci pentru a-l deosebi de celălalt Simon, fratele Sfântul Andrei[173]. El este aceeaşi persoană cu Simon Cananeul (Mt. 10, 4; Mc. 3, 18).

II.4.f. Samaritenii

Erau locuitorii provinciei Samaria, fără a constitui o grupare iudaică, deoarece ei reprezentau un amestec format din colonişti asirieni (4 Regi 17, 24) şi urmaşi ai evreilor întorşi din exil. Din amestecul celor două populaţii au rezultat samaritenii, care deşi aveau o credinţă monoteistă, păstru totuşi elemente extra-iudaice. Credeau că trebuie să se închine pe Muntele Garizim, după cum spune şi femeia samariteancă în convorbirea ei cu Mântuitorul (In. 4, 20), unde au şi construit un templu propriu, aducând jertfele rânduite de Legea lui Moise. Susţineau că primul jertfelnic ridicat de israeliţi după porunca lui Moise, după intrarea lor în Ţara Făgăduinţei, era aşezat pe Muntele Garizim şi nu pe Muntele Ebal. Acest fapt a făcut să crească ura dintre iudei şi samariteni, templul fiind distrus în anul 128 î.H., după ce în jurul anului 200 î.H. samaritenii au abandonat Profeţii, păstrând doar Legea.

Cetatea principală a Samariei, Siharul (In. 4, 5), care adesea se confundă cu Sichemul, se găsea la poalele răsăritene ale Muntelui Ebal, la aproximativ 1 km de fântâna lui Iacov. Aici a avut loc convorbirea Mântuitorului cu femeia samariteancă. Faptul că samaritenii introduseseră elemente impure în credinţa iudaică şi faptul că au scos şi au eliminat anumite elemente din cărţile sfinte, ca şi organizarea propriului loc de închinare, le-a atras dispreţul populaţiei iudaice. Simplul contact cu samaritenii era considerat aducător de impuritate, iar catalogarea drept „samaritean" echivala cu o excludere din sânul populaţiei evreieşti. Lipsa legăturilor dintre evrei şi samariteni, întemeiată pe clauzele evreieşti de puritate ritualică, explică interdicţia Mântuitorului dată ucenicilor de a nu merge în cetate de samariteni

[173] G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*, p. 300

(Mt. 10, 5). De asemenea, universalismul Evangheliei este sugerat în porunca pe care Mântuitorul le-o dă ucenicilor de a-L vesti şi în Samaria (F.A. 1, 8).

II.4.g. Sinedriul

În vremea Mântuitorului reprezenta autoritatea religioasă supremă iudaică, având şi atribuţiuni judecătoreşti. Existenţa sinedriului este atestată încă din vremea lui Antioh cel Mare (223-187 î.H.). Odată cu intrarea ţării sub stăpânire romană, autoritatea sinedriului a fost mult limitată, retrăgându-i-se puterea de a condamna la moarte. Probabil că în timpul lui Arhelau jurisdicţia sinedriului se rezuma doar la Iudeea.

Membrii sinedriului erau recrutaţi între aristocraţia sacerdotală, aristocraţia laică, dintre bătrâni şi dintre cărturari. Aceştia din urmă reprezentau curentul fariseic în sinedriu, iar ceilalţi curentul saducheic. Distincţia dintre ideologiile celor două grupări din sinedriu a fost exploatată de Sfântul Apostol Pavel (F.A. 23, 6-9).

În cazul chestiunilor pe care sinedriul le judeca, hotăra majoritatea voturilor. Preşedintele înfăţişa problema în mod cât mai imparţial. După audierea martorilor acuzării şi apărării, urma şi terminarea rechizitoriului, urma votul în urma căreia hotăra majoritatea. Procedura cerută în cazul condamnărilor la moarte este foarte clară. Ea prevedea ca odată pronunţată o sentinţă de condamnare, anunţarea ei să fie făcută abia în ziua următoare, între timp judecătorii fiind obligaţi să-şi petreacă timpul în post, meditaţie şi rugăciune, putându-şi schimba părerea numai în favoarea acuzatului, nu şi în sens contrar[174]. Şedinţele sinedriului se ţineau în intervalul de timp cuprins între jertfa de dimineaţă şi jertfa de seară[175]. Condamnarea Mântuitorului reprezintă un exemplu flagrant de călcare a acestor proceduri. Locul de întrunire al sinedriului era sala cu pietre şlefuite, diferită de locul numit

---

[174] cf. V., D. şi I. MIHOC, *Introducere...*, p. 39

[175] *Tosefta sanhedrin* 7, 1

„pardosit cu pietre", în evreieşte Gabbata (In. 19, 13). Sinedriul dispunea şi de o gardă militară proprie, pe care au folosit-o iudeii la arestarea Mântuitorului, la pecetluirea şi la paza mormântului.

PARTEA A TREIA

ELEMENTE DE ARHEOLOGIE BIBLICĂ A ȚĂRII SFINTE ÎN EPOCA NOULUI TESTAMENT

III.1. Generalități

În această a treia parte vom trece succint în revistă câteva localități și zone geografice, din cele mai importante și mai frecvent pomenite în paginile Noului Testament. Scopul acestei părți este de a-l familiariza pe student cu realitățile concrete ale Țării Sfinte pe care le întâlnește în Noul Testament.

Deși problemele legate de geografia Țării Sfinte sunt tratate pe larg în manualele de Arheologie biblică, totuși considerăm absolut necesar ca în cadrul prezentei *Inițieri* să punem la dispoziția studenților, care acum se familiarizează cu Noul Testament, și informații legate de feluritele zone geografice ale Țării Sfinte, precum și de unele localități care apar în Noul Testament. Asimilarea rapidă a acestor informații va ajuta la concretizarea în spațiu a evenimentelor relatate în Noul Testament. Încă din vechime creștinii erau interesați, dacă nu să călătorească în Țara Sfântă, cel puțin să cunoască detalii legate de realitățile geografice sau localitățile Palestinei. Origen, de exemplu, a călătorit în Țara Sfântă cercetând diferite locuri biblice, interesându-se de localitățile care apar în Scriptură, verificând dacă există o Betanie

dincolo de Iordan[176], descriind configurația peșterii Macpela de la Hebron[177] etc. De asemenea, găsim astfel de preocupări și la Sfinții Părinți, cum ar fi Sfântul Grigorie de Nyssa, care cunoștea nemijlocit multe din locurile în care s-au desfășurat evenimentele biblice, deoarece călătorise el însuși în Țara Sfântă[178]. Pentru un iubitor al Scripturii, cunoașterea elementelor de bază geografice ale Palestinei este indispensabilă, ajutându-l să înțeleagă mai bine evenimentele relatate de-a lungul textelor, fiind oarecum părtaș la ele.

În ceea ce privește structura acestei părți, vom urmări mai întâi prezentarea celor trei mari provincii despre care se vorbește în Noul Testament – Galileea, Samaria și Iudeea –, după care vom prezenta pe scurt localitățile și locurile în care au avut loc evenimente mai importante. Extensiunea prezentei părți va cuprinde doar Palestina. Nu vom aborda probleme legate de geografia bazinului mediteranean în care a avut loc călătoriile Sfântul Apostol Pavel, deoarece despre aceste chestiuni se vorbește în introducerea fiecărei din epistolele pauline.

III.2. Galileea

Este cea mai nordică dintre cele trei mari regiuni ale Palestinei (Galileea, Samaria și Iudeea), situată la nord de Samaria și la vest de Iordan. În urma războaielor iudeilor, Galileea s-a împărțit în anul 70 î.H., în Galileea de Sus și Galileea de Jos. În timpul războiului iudeo-roman, având o populație extrem de numeroasă, Galileea a pus la

---

176 ORIGEN, *Comentariu la Ioan* VI, 40, 204

177 ORIGEN, *Peri arhon* IV, 3, 4

178 Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 2*, SC 363, p. 120 și *Epistola 3*, SC 363, pp. 124-147. Cf. și I. GRECO, „San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa", *Salesianum*, 38 (1976), p. 109 sq.

dispoziție aproximativ 100.000 de soldați[179]. Împreună, cele două Galilei includeau aproape 250 de localități.

Galileea de Sus se întindea, la nord, până la granița cu Fenicia, la sud fiind limitată de linia ce trecea de pe malul Mării Ghenizaretului până la Ptolemaida. Încă din Vechiul Testament era numită „Galileea neamurilor" (Is. 9, 1; Mt. 4, 15; Mc. 5, 15), datorită prezenței a numeroase alte etnii care conviețuiau cu o minoritate iudaică, precum și datorită puternicei prezențe a idolatriei. Această situație a atras din partea restului evreilor un dispreț față de locuitorii Galileii, considerându-se chiar că din Galileea nu poate ieși nici un prooroc (cf. In. 7, 52). Urmare a acestui caracter mixt a populației Galileii este și accentul specific pe care îl aveau locuitorii Galileii, accent care îi individualiza față de restul evreilor (Mc. 14, 70; Lc. 22, 59; F.A. 2, 7).

Faima acestei regiuni se datorează faptului că din ea provin Apostolii Mântuitorului, cu excepția lui Iuda Iscarioteanul – care era din Iudeea –, iar Nazaretul, localitate a Galileii, era socotită patria Mântuitorului. De asemenea, multe ale orașe au constituit centre ale predicii Sale, iar locuri pustii ale Galileii au fost martorele Predicii de pe Munte sau a altor minuni relatate în Evanghelii. Aici și-a început Mântuitorul propovăduirea și tot aici li s-a arătat ultima oară ucenicilor după înviere (Mt. 28, 16-20).

Localități și locuri mai importante ale Galileii, care apar menționate în Noul Testament[180]

Betsaida (= „casa pescarului" sau „a pescuitului"). Aflată la nord de Ghenizaret, lângă Iordan, aproape de Capernaum. Este locul de

---

[179] IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* 2, 20, 6

[180] Datele sunt compilate după: G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*; Preot Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament (A-Z)*, EIBMBOR, București, 1995; ***, *Dicționar biblic*, Ed. Stephanus: vol. 1, A-H, București, 1995; vol. 2, I-O, București, 1996; vol. 3, P-Z, București, 1998, precum și după alte surse.

naştere al Apostolilor Andrei, Petru şi Filip. Domnul a săvârşit aici numeroase minuni, care însă nu i-au mişcat pe locuitorii acesteia.

Cana (= „locul trestiilor" sau „al trandafirilor"). Sat din apropierea Capernaumului, numit întotdeauna Cana Galileii, spre a fi deosebit de localitatea Cana, a fiilor lui Aşer (Iosua 19, 28), şi care se afla la 1 km de Tir. În Cana Galileii s-a născut Natanail (In. 21, 2) şi Mântuitorul şi-a săvârşit aici prima minune istorisită, cea a prefacerii apei în vin (In. 2,1 , 11; 4, 46). Tot în Cana Galileii Iisus a vindecat de la depărtare pe fiul bolnav aflat în Capernaum, al unui ofiţer de garda regală a lui Irod Antipa (In. 4, 46).

Capernaum (= „oraşul lui Naum"). Alt oraş important al Galileii situat pe malul Lacului Ghenizaret. Aici s-a născut proorocul Naum şi tot aici S-a mutat Iisus după ce şi-a început propovăduirea. La fel ca şi locuitorii Nazaretului, nici cei ai Capernaumului nu s-au lăsat convinşi de cuvântul şi de minunile lui Iisus, drept pentru care Domnul le deplânge soarta (cf. Mt. 11, 23). Datorită activităţii lui Iisus în Capernaum, în Evanghelii acest oraş e numit şi ca „cetatea Sa" (Mt. 9, 1). Era un oraş suficient de mare pentru a avea propria sinagogă, în care Domnul a învăţat adesea (Mc. 1, 21; Lc. 4, 31-38; In. 6, 59), sinagogă pe care a construit-o sutaşul roman căruia Iisus i-a vindecat sluga (Lc. 7, 5; Mt. 8, 8). În Capernaum exista deci o garnizoană romană şi desigur şi o vamă unde se strângeau taxele adunate de vameşi (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27) şi de cei ce strângeau darea pentru Templu (Mt. 17, 24). La această vamă lucra Levi, devenit Apostol al Mântuitorului.

În Capernaum Iisus a rămas cel mai mult timp. Aici Domnul şi-a chemat pe cei mai mulţi dintre ucenicii Săi. Fraţii Simon-Petru şi Andrei erau din Capernaum (Mc. 1, 29). Aici Iisus a vindecat-o pe soacra lui Petru (Mt. 8, 14-17), pe sluga sutaşului (Mt. 8, 5-13), un demonizat (Mc. 1, 21-28), paraliticul purtat de patru oameni (Mc. 2, 1-13), pe fiul dregătorului regesc (In. 4, 46-54) şi un alt mare număr de bolnavi (Mt. 8, 16-17). În sinagoga din Capernaum Domnul Iisus, după

ce a înmulţit pâinile, a rostit minunata Sa cuvântare despre „pâinea vieţii" (In. 6, 24-71).

Săpăturile arheologice au dovedit că în Capernaum a existat o activitate continuă între veacul întâi şi al VIII-lea d.H., când această activitate a fost întreruptă brusc şi tragic de un cutremur de pământ (748). Aşa s-a împlinit profeţia lui Iisus: „Şi tu, Capernaume: N-ai fost înălţat până la cer? Până la iad te vei coborî. Căci de s-ar fi făcut în Sodoma minunile ce s-au făcut în tine, ar fi rămas până astăzi" (Mt. 11, 23). Din 1905 arheologii au scos la iveală sinagoga din Capernaum, iar călugării franciscani au reconstruit-o parţial. Deşi această sinagogă e datată din veacul IV, totuşi ea a fost zidită pe amplasamentul uneia mai vechi. O coloană descoperită aici are următoarea inscripţie aramaică, foarte importantă deoarece conţine numele unor personaje din Noul Testament: „Alfeu, fiul lui Zevedeu, fiul lui Ioan, a făcut această coloană". Aproape de sinagogă se găsesc ruinele unei biserici bizantine octogonale din veacul al IV-lea, zidită pe locul casei Sfântului Petru.

Nazaret (de la *neţer* = „mlădiţă", „odraslă"). Oraş al Galileii de Jos, care nu apare niciodată pomenit în Vechiul Testament. Spusa Sfântul Evanghelist Matei că „venind a locuit în oraşul numit Nazaret, ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean Se va chema" (Mt. 2, 23) se referă la textul din Jud. 13, 5, unde se spune despre Solomon că va fi „nazir" (adică va fi consacrat lui Dumnezeu printr-o vieţuire curată – cf. Num. 6, 2-8), text luat în sens profetic pentru vieţuirea în el a Maicii Domnului şi a lui Iosif. În Nazaret a avut loc Bunavestire a Arhanghelului Gavriil către Fecioara Maria (Lc. 1, 26). De aici Iosif cu Maria au pornit spre Betleem – situat în Iudeea –, ca să se înscrie cu ocazia recensământului organizat de autoritatea romană (Lc. 2, 1-4). În Nazaret Iisus a copilărit şi a trăit până ce, în jurul vârstei de 30 de ani, şi-a început propovăduirea.

Concetăţenii lui Iisus îl stimau până când le-a spus adevărul despre ei înşişi (cf. Lc. 2, 52; 4, 16-29) opunându-se propovăduirii Lui. Până azi se află în Nazaret Fântâna Sfintei Fecioare, izvorul de apă ce alimentează localitatea. Aici venea Maica Domnului după apă pentru